



آگاهی و جامعه

برندهٔ جایزه کتاب سال در علوم اجتماعی
سال ۱۳۷۰

ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند

هنری استیوارت هیوز

آگاهی و جامعه

مترجم

عزت‌الله فولادوند



تهران ۱۳۸۶

سرشناسه : هیوز، هنری استیوارت، ۱۹۱۶ - م.
عنوان و نام پدیدآور: آگاهی و جامعه / هنری استیوارت هیوز؛ مترجم: عزت‌الله فولادوند.
مشخصات نشر: تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
مشخصات ظاهری: شانزده، ۴۰۸ ص.
فروست: مجموعه اندیشه‌های عصر نو؛ ۱.
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۴۵-۳۴۵۸
یادداشت: عنوان اصلی:
 Consiousness and Society: the reorientation of European Social thought.
 1890 - 1930
یادداشت: چاپ قبلی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ (۴۰۸ ص).
یادداشت: چاپ چهارم: پاییز ۱۳۸۶ (فپا).
یادداشت: کتابنامه به صورت زیر نویس.
موضوع: علوم اجتماعی - فلسفه.
موضوع: اروپا - زندگی فرهنگی - قرن ۲۰ م.
شناسه افزوده: فولادوند، عزت‌الله، ۱۳۱۴ - ، مترجم.
شناسه افزوده: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
رده‌بندی کنگره: ۹۱۳۸۱ هـ ۴ الف / H ۵۳
رده‌بندی دیویی: ۳۰۰/۱
شماره کتابشناسی ملی: ۸۱-۲۵۱۲۹ م

آگاهی و جامعه

نویسنده: هنری استیوارت هیوز

مترجم: عزت‌الله فولادوند

چاپ نخست: ۱۳۶۹

چاپ چهارم: پاییز ۱۳۸۶؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیه

قیمت: ۵۵۰۰۰ ریال

حق چاپ محفوظ است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ اداره مرکزی: خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچه کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳

صندوق پستی ۹۶۲۷ - ۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۷۱ - ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲

آدرس اینترنتی: www.elmifarhangi.com info@elmifarhangi.com

○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچه گلفام، پلاک ۱

کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۴۳ - ۲۳ - ۲۲۰۲۲۱۲۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: www.Ketabgostar.com info@ketabgostar.com

○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب - روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

توضیح ناشر

هدف از انتشار «مجموعه اندیشه‌های عصر نو»، آشنا ساختن فارسی‌زبانان با جریانهای عمده تفکر و نظریه‌پردازی در یکی از دوره‌های پر اهمیت تاریخ اندیشه بشری، یعنی از نیمه‌های سده نوزدهم تا نیمه‌های قرن حاضر میلادی است. در این دوره، تحول اندیشه و دگرگونی روش تحقیق و تتبع، دامنه گسترده و گاه دورانسازی داشت.

تأکید این مجموعه بر نوشته‌های تحلیلی در حوزه اندیشه‌های نو و افکار جدید است و عمدتاً رشته‌های سه‌گانه علوم اجتماعی، نقد هنری و ادبی، و روانشناسی را در بر می‌گیرد. آثاری در این مجموعه منتشر می‌شود که در مسیر پیدایش و بالندگی اندیشه‌ها از پیچ و خم مباحثات و مناقشات له و علیه و برخوردهای صرف مرامی و سیاسی در گذشته کمابیش به مرتبه اعتبار و منزلت کتابهای «کلاسیک» رسیده باشند، یا جریانهای اصلی تفکر و نظریه‌پردازی را تشریح کنند.

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی امیدوار است اکنون که مرحله‌ای دیگر از برنامه انتشاراتی خود را به اجرا درمی‌آورد، حاصل کار مورد استقبال صاحب‌نظران قرار گیرد و برای علاقه‌مندان سودمند افتد و با همکاری خود ما را غنی ساختن هرچه بیشتر این مجموعه یاری دهند. تا همین‌جا هم مدیون دوستان عزیز و گرانمایه‌ای هستیم که همکاری نظری و عملی خود را از ما دریغ نداشته‌اند و نام آنها را بتدریج بر کتابهای مجموعه مشاهده خواهید کرد. در اینجا لازم می‌دانند از آقایان هرمز همایون‌پور و مرحوم هرمز وحید که طراحی برنامه و نظارت بر مراحل اجرایی و تولیدی آن را بر عهده داشته‌اند، آقای دکتر سیروس پرهام که دبیری و سرپرستی این مجموعه را تقبل فرموده‌اند، و نیز از کلیه همکاران عزیز بخشهای فرهنگی و تولید و اداری و مالی سازمان که در تمامی مراحل کار مشارکت ارزنده داشته‌اند و دارند صمیمانه سپاسگزاری کند و موفقیت هرچه بیشتر آنها را در ادامه خدمات ارزنده فرهنگی خود آرزو نماید؛ از خدا جوییم توفیق ادب.

فهرست مطالب

یازده

پانزده

پیشگفتار مترجم

سپاسگزاری و قدردانی نویسنده

۱

فصل اول: برخی ملاحظات مقدماتی

۲۷

فصل دوم: دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰: شورش بر پوزیتیویسم

۵۷

فصل سوم: نقد مارکسیسم

۶۳

I- دورکم: تعبیر مارکسیسم به شور و غلیان اخلاقی

۶۶

II- پاره‌تو: نظریه خواص

۷۰

III- کروچه: تعبیر مادیت تاریخی به قاعده تعبیر

۷۷

IV- سورل: تعبیر مارکسیسم به «شعر اجتماعی»

۸۳

پی‌نوشت: گرامشی و انسان‌گرایی در مارکسیسم

۹۱

فصل چهارم: بازیابی ضمیر ناخودآگاه

۹۱

I- زمینه فلسفی و علمی

۹۹

II- برگسون و درون‌بینی

۱۰۹

III- شناخت‌شناسی و مابعدالطبیعه زیگموند فروید

۱۱۹

IV- فلسفه اجتماعی زیگموند فروید

۱۳۴

V- یونگ و «ضمیر ناخودآگاه جمعی»

فصل پنجم: ژرژ سورل در جستجوی واقعیت

۱۶۳

فصل ششم: نو ایده آلیسم در تاریخ

۱۶۳

I- سنت ایده آلیسم در آلمان

۱۶۳

II- دیلتای و تعریف «علوم فرهنگی»

۱۷۰

III- کروچه: از «نخستین رسالات» تا «تاریخنگاری»

۱۷۷

IV- کروچه: مفهوم تاریخ اخلاقی-سیاسی

۱۸۹

V- ترولچ و ماینکه و مسأله بحران در قلمرو ارزشها

۲۰۳

فصل هفتم: وارثان ماکیاوولی: پاره تو، موسکا، میکلس

۲۲۱

پی نوشت: آلن سخنگوی رادیکالیسم جدید

۲۴۲

فصل هشتم: ماکس وبر: استعلا از پوزیتیویسم و ایده آلیسم

۲۴۷

سرآغاز: دورکم و بقایای پوزیتیویسم

۲۴۷

I- منشاء فکری و آثار نخستین

۲۵۵

II- مرحله روش شناسی

۲۶۳

III- تحقیقات درباره دین

۲۷۹

IV- جامعه شناسی و تاریخ

۲۸۷

فصل نهم: جنگ جهانی اول و عرصه تخیل در اروپا

۲۹۹

I- نسل ۱۹۰۵

۳۰۰

II- پگی و آلن-فوردیه

۳۰۷

III- داستان نویسی در جهان بهرژوازی: آندره ژید و توماس مان

۳۱۹

IV- میراث اخلاقی جنگ: اسپنگلر و «ریش سفیدان»

۳۲۷

V- غوغا برانگیزان سالهای پس از جنگ: هسه، پروست، پیراندلو

۳۳۶

فصل دهم: دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ روشنفکران در آستانه پراکندگی

۳۴۹

I- مسائل جدید فلسفه

۳۵۱

۲۵۷

۲۵۹

۲۷۹

۲۸۳

۲۸۵

مسئله اجتماعی
III- نقش روشنفکران: مان و پندا و مانهایم
IV- نسلی از دیدگاه امروز
در باره منابع کتاب
مهرست راهنما (نمایه)



پیشگفتار مترجم

دانش‌اندوختن در فلسفه و ادبیات و علوم انسانی و اجتماعی، از جهتی مانند معماری است که هم نیازمند آهن و آجر و سنگ است و هم محتاج «ملاطی» که آنها را به یکدیگر جوش دهد و تحقق طرح کلی را امکان‌پذیر سازد. کسی که بخواند، فی‌المثل، در ادبیات دوره‌ای خاص صاحب‌نظر شود، هم باید آثار شاعران و نویسندگان آن دوره را بخواند و هم به شرحها و تفسیرها و تذکرها و تاریخهایی که درباره آن عصر نوشته شده مراجعه کند، و گرنه پیوستگی مسائل را با یکدیگر نخواهد فهمید و جز مثنی اطلاعات پراکنده حاصلی نخواهد برد.

این کتاب برای رفع چنین نیازی نوشته و ترجمه شده است. خوانندگان فرهیخته یقیناً با بسیاری از شخصیت‌های سرشناس دوره مورد مطالعه مانند دورکم و کروچه و برگسون و فروید و یونگ و ویر و ژید و توماس مان—آشنایی دارند و احیاناً بعضی از آثارشان را نیز خوانده‌اند. اما چهره آن عصر و مقام هر متفکر در جامعه آن روزگار حدیثی دیگر است. باید دید چه شد که بعضی اندیشه‌های بنیادی در آن زمان پدید آمد و در مردم تأثیر گذارد و به صورتهای گوناگون متحول شد و مرزهای جغرافیایی و مسلکی را پشت سر گذاشت و تلقی آدمیان را از خودشان و جهان دگرگون ساخت و راه را برای تحولات بعد هموار کرد و قیافه دنیا را به وجهی که امروز می‌شناسیم درآورد. در این سیر شگفت‌انگیز همه—اعم از فیلسوفان و مورخان و جامعه‌شناسان و روان‌شناسان و نظریه‌پردازان سیاسی و ادیبان و داستان‌نویسان و شاعران—دست‌داشته‌اند. به این جهت، این کتاب گرچه با ادبیات و فلسفه و تاریخ و علوم انسانی و اجتماعی و سیاسی سر و کار دارد، در اساس تاریخ سیر اندیشه‌ها یا تاریخ فکری است و نخستین فرضش حرکت است: حرکت از

درون به برون و از برون به درون، از شعور یا خود آگاهی آدمی به سوی جامعه و بعکس. تأثیر و تأثر میان متفکر و محیط را مسلم می‌شمارد، ولسی جهشهای فکری و هنری را نیز دارای بالاترین ارزش و اهمیت تلقی می‌کند.

کسی نمی‌تواند منکر شود که روزگار ما، روزگار نگرانیهای اجتماعی و اضطرابهای سیاسی و گیر و دارهای مسلکی از يك سو، و عصر درونکاو و آگاهی از خویش از سوی دیگر است. هدف این کتاب بررسی تفکر نوین اجتماعی و مطالعه تکوین و رشد و پیوستگی متقابل مفاهیمی است که دوران ما را شکل داده‌اند؛ نگاشتن چهره نسلی از بزرگترین متفکران تاریخ معاصر است که امروز وقتی به گذشته می‌نگریم می‌بینیم که طراحان و معماران روح معذب و مشوش و خودستیز ولسی کاوشگر و سرکش و آفریننده ما بوده‌اند. هر کس بخواهد به ریشه‌های فکری و تاریخی تصوراتی پی‌برد که زاویه دید ما را نسبت به جهان تعیین کرده و اندیشه ما را به قالب کنونی ریخته و صلح و جنگمان را موجب شده است، ناگزیر از مطالعه دقیق چنین کتابهایی است.

حدود موضوع و روش مطالعه و ملاک گزینش شخصیتها و اندیشه‌ها در مقدمه مؤلف بتفصیل بیان شده است و نیازی به تکرار ندارد. با اینکه کتاب یکسره مربوط به اروپای غربی است و اشاره‌ای به تحولات کشور ما در بر ندارد، جالب نظر است که مرزهای زمانی آن از لحاظ تاریخ خودمان کمابیش مشخص شود. فراخانی زمانی مطالعه، چهل سال، از ۱۸۹۰ تا ۱۹۳۰، یا به تقویم هجری از ۱۳۰۸ تا ۱۳۴۹ قمری است. یعنی از پنج سال پیش از قتل ناصرالدین شاه تا پنج سال بعد از تفویض سلطنت به رضا شاه، شامل یکی از طوفانی‌ترین و سرنوشت‌سازترین دوره‌ها در تاریخ جدید ایران. در این دوره بود که میهن ما پنجره‌ای به سوی غرب باز کرد، فکر تجدد پدید آمد، اندیشه دولت ملی پای گرفت، انقلاب مشروطه به پاخاست، قانون اساسی تدوین شد و پادشاهی به سلسله‌ای جدید انتقال یافت. در این دوران پر آشوب و متلاطم، متفکران و دانشمندان و هنرمندان اروپا چه می‌اندیشیدند و چه می‌کردند؟ جهان را چگونه جایی می‌دیدند؟ انسان را چگونه موجودی می‌دانستند؟ مناسبات فردی و اجتماعی را چگونه چیزی تلقی می‌کردند؟ تاریخ را روانه کدام افق می‌پنداشتند؟ این جهان و این جامعه و این تاریخ چه تأثیری در ایشان داشت و چگونه از ایشان اثر پذیرفت؟ دست کم بخشی از این داستان شگرف - یعنی تاریخ سیر اندیشه‌ها - در این کتاب آمده است. معروف است که هنگامی که ناپلئون در اواخر عمر در تبعید و نگون‌بختی در جزیره سنت هلن به سر می‌برد، روزی به یکی از یارانش گفت من

همیشه می‌پنداشتم شمشیر بر جهان حاکم است، اما اکنون پی می‌برم که آنچه برستی بر دنیا فرمان می‌راند اندیشه است.

نویسنده کتاب، ه. استیوارت هیوز، در ۱۹۱۶ در نیویورک به دنیا آمد و پس از پایان تحصیلات عالی در امریکا و دانشگاه‌های هایدلبرگ و مونیخ و پاریس، در رشته تاریخ از دانشگاه هاروارد درجه دکتری گرفت. چندی در دانشگاه براون^۱ درس می‌گفت و پس از جنگ جهانی دوم به مقام دانشیاری و استادی و ریاست بخش تاریخ در دانشگاه معروف استفرد^۲ رسید و در ۱۹۵۷ در دانشگاه هاروارد استاد تاریخ و علوم سیاسی شد. مدتی نیز در مؤسسه مطالعات عالی دانشگاه پرینستن^۳ و چندی در مرکز مطالعات عالی علوم رفتاری استفرد^۴ عضویت داشت و پژوهش می‌کرد. استاد هیوز عضو فرهنگستان هنرها و علوم امریکاست و دوبار از دولت ایتالیا به پاس تحقیقاتی که در تاریخ آن کشور کرده به دریافت نشان مفتخر شده است.

کتابی که او نوشته و ترجمه فارسی آن اکنون در دست خوانندگان است، از بعضی جهات کم نظیر و از جهتی شاید حتی بیهمتاست. روزنامه نیویورک تایمز کار او را «بدون شك، روشنگرترین بررسی تاریخ فکری قرن ما» توصیف کرده است. هانس مایر هوف^۵، استاد تاریخ و یکی از متخصصان تاریخ سیر اندیشه‌ها، در مجله معتبر نیشن^۶ نوشت: «خواندن کتابی که تحقیق و تحلیل و شیوایی بیان اینچنین در آن به هم آمیخته و نوشته‌ای اینگونه سرشار از حس مسؤولیت فکری پدید آورده باشد، لذتی استثنایی است.» راینهارد بندیکس، جامعه‌شناس مشهور آلمانی-امریکایی، در کتابی درباره ماکس وبر، چند جا به مناسبت موضوع به کتاب هیوز اشاره می‌کند. يك جا در بحث از متفکران نسل و بر می‌نویسد: «این نگرش نسبت به تاریخ احتمالا جزئی از دل‌مشغولی به نیروهای غیر عقلانی نهفته در نهادهای انسانی است که ویژگی متفکران این نسل محسوب می‌شود و در کتاب هیوز، آگاهی و جامعه... تحلیل شده است.»^۷ جای دیگر، بندیکس خواننده را به «تحلیل

1) Brown University

2) Stanford University

3) Institute for Advanced Study, Princeton

4) Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford

5) Hans Meyerhoff

6) The Nation

7) Reinhard Bendix, Max Weber: An Intellectual Portrait (Garden City, N.Y. 1960), pp. XII

نافذ و عمیق هیوز از متفکران این نسل در کتاب آگاهی و جامعه ارجاع می‌دهد و با خوشوقتی می‌افزاید: «اکنون که [کتاب هیوز] زمینه کار را آماده ساخته است، نوشتن کتابی درباره نظام عقاید این نسل آسانتر صورت خواهد گرفت.»^۸ و سرانجام جامعه‌شناس انگلیسی، داندل مک‌ری، مؤلف نوشته دیگری درباره ماکس وبر، در اواخر کتاب پس از تحلیل آثار موجود در حوزه مطالعه خود، چنین می‌نویسد: «ما بیش از هر چیز به بررسی تفکر اجتماعی اروپا در اوایل قرن بیستم از حیث جامعه‌شناسی تاریخی نیازمندیم. هیچ کس تاکنون دست به چنین مطالعه‌ای به مقیاس کافی و به دقت لازم نزده است. البته این سخن به هیچ روی به معنای دست کم گرفتن کتاب ارزنده‌ای مانند آگاهی و جامعه، تألیف هیوز، نیست. غرض بیشتر این است که هنوز پس از پانزده سال آن کتاب مطلقاً منحصر به فرد است.»^۹

امیدوارم مطالعه این کتاب خوانندگان را به گنجینه اندیشه‌های متفکران این نسل واردتر کند و همچنین دانش پژوهان ایرانی را برای ترجمه آثار اصلی ایشان و کتابهای دیگری در زمینه تاریخ سیر اندیشه‌ها بیشتر به شوق آورد و این رشته از تاریخ‌نگاری را که هنوز به شیوه علمی در کشور ما استوار نشده و مسلماً از جهت بازگفتن سرگذشت حقیقی ملت ایران در درجه اول اهمیت است، بیش از پیش به ما بشناساند.

عزت‌الله فولادوند

دی‌ماه ۱۳۶۸

سپاسگزاری و قدردانی نویسنده

اکنون که این کتاب به پایان می‌رسد، می‌بینم دینی که برعهده دارم بیش از حد عادی آشکار و محصول جوانب گوناگون است.

نخستین آشنایی را با تاریخ اندیشه‌ها، از جهت نظری و عملی، به همکاران کنونی و استادان سابقم کرین بریتن^۱ و چارلز تیلر^۲ مدیونم.

به کسانی که اکنون نام می‌برم، به لحاظ اینکه در آغاز از طرح نگارش این کتاب پشتیبانی کردند و مسؤولیت آن را برعهده گرفتند، عمیقاً مدیونم: سر آیزیا برلین^۳، فلیکس گیلبرت^۴، ه. هولبرن^۵، کلاید کلوکهورن^۶، دانیل مک‌کی^۷، دیوید ریسمن^۸ و سر لولین وودوارد^۹. از شاگردانم در سمینار سال آخر دوره لیسانس در دانشگاه استفرد و همکارانم در مرکز مطالعات عالی علوم رفتاری سپاسگزارم، زیرا استدلالهای مرا که هنوز جنبه موقت و آزمایشی داشت با شکیبایی تعقیب کردند و برای صورت‌بندی مفاهیم در قالبهای تازه و استدلال به راههایی که پیشتر انتظار نمی‌رفت، پیشنهادهای جدید دادند.

بنیاد گوگنهایم^{۱۰}، با اعطای کمک هزینه، شروع این مطالعه را در نیمه دوم سال ۱۹۵۵ امکان‌پذیر ساخت و مرکز مطالعات عالی علوم رفتاری با فراهم آوردن فراغت کافی و محیط کار دلخواه، نگارش بخش اعظم کتاب را در هشت ماه اول سال ۱۹۵۷ میسر کرد. وظیفه خود می‌دانم از هر دو مؤسسه سپاسگزاری کنم.

1) Crane Brinton

2) Charles H. Taylor

3) Sir Isaiah Berlin

4) Felix Gilbert

5) H. Holborn

6) Clyde Kluckhohn

7) Donald C. McKay

8) David Riesman

9) Sir Llewellyn Woodward

10) Guggenheim Foundation

شاگرد و دوستم الن میچل^{۱۱}، در مطالعات و تحقیقات لازم برای تدوین فصل ششم کمکهای بسیار ارزنده کرد. بانو جین جتری^{۱۲} نوشته تقریباً ناخوانای مرا باشوق و هوشمندی به نسخه‌ای ماشین شده و پاکیزه تبدیل کرد. فرانکلین باومر^{۱۳} و کارل دویچ^{۱۴} و هانس مایر هوف^{۱۵} لطف کردند و دستویس کتاب را سراسر با دقت و نکته‌سنجی خواندند و همسر من با تیزی و حسن تشخیص بعضی پیشنهادها برای تهذیب آن داد.

از ناشران دو کتاب زندگی و کارهای زیگموند فروید، تألیف ارنست جونز^{۱۶}، و ساختار کنش اجتماعی، نوشته تالکوت پارسنز^{۱۷}، که اجازه نقل قطعه‌هایی از این کتابها را دادند، سپاسگزارم.

باید یادآور شوم که بخشهایی از فصول کتاب بدو به صورت سخنرانی تقریر شده بود: فصل دوم در سپتامبر ۱۹۵۵ در کنگره علوم تاریخی^{۱۸} در رم؛ فصل چهارم در مارس ۱۹۵۷ در کالج میلز^{۱۹}؛ فصل پنجم در دسامبر ۱۹۵۵ در کالج اسمیت^{۲۰}؛ فصل هفتم در دسامبر ۱۹۵۶ در انجمن تاریخدانان امریکا^{۲۱} در شهر سنت لوئی^{۲۲}.

ه. استیوارت هیوز

11) Allan Mitchell

12) Jeanne Gentry

13) Franklin L. Baumer

14) Karl W. Deutsch

15) Hans Meyerhoff

16) Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, Inc.

17) Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, The Free Press.

18) Congress of the Historical Sciences

19) Mills College

20) Smith College

21) American Historical Association

22) Saint Louis

فصل اول

برخی ملاحظات مقدماتی

این کتاب پژوهشی در تاریخ سیر اندیشه‌هاست. ولی کسی که بگوید سرگرم نوشتن تاریخ سیر اندیشه‌هاست تا هنگامی که این اصطلاح را تعریف نکند، در واقع چیزی نگفته است. پیدا است که سروکار این قسم تاریخ با اندیشه‌ها و عواطف آدمیان، یعنی هم با بحث‌های مستدل و هم با عقده‌گشایی‌های هیجانه‌آلود آنهاست و هرچیز را که انسان در ضمن نوشتار و گفتار و کردار ابراز کند، در بر می‌گیرد. در واقع، هر خبری که آدمی از درون خویش بدهد و بیش از نعره‌ای جانور آسا باشد، به معنایی خاص ممکن است موضوع تاریخ سیر اندیشه‌ها بشمار رود.

بخوبی می‌توان استدلال کرد که این موضوع، بن مایهٔ تاریخ نیست. می‌توان برای بیان مقصود، مجازاً برای روح انسان «زیر» و «رو» یا سطوح «عالیتر» و «پایینتر» قائل شد (ولو این تشبیه به دلیل نزدیکی به واقعیت گمراه‌کننده باشد) و در «زیر» موضوع بحث، به قلمرو ناسامان احساسات و فرایندهای اقتصادی معمول اشاره کرد. مارکس این قلمرو را «زیربنا» یا «زیرلایه»^۱ نام داده بود. او عقیده داشت که مهمترین چیزی که بایستی دربارهٔ این زیربنا به آن معرفت حاصل کنیم، خصلت نظام تولید است که زندگی بشر به طور سرپیچی‌ناپذیر مشروط به آن است. به عقیدهٔ متفکران بزرگ اجتماعی نسل بعد، اساس کار، ماهیت ثابت احساسات بشری بود که فروید معمولاً آن را «سائق»^۲ و پاره‌تو به زبان الکن، «باز مانده»^۳ می‌نامید. ولی این متفکران هر قدر هم اختلافشان با مارکس ریشه‌دار بود،

1) substratum

2) drive

3) residue

دست کم در این نکته با او همداستان بودند که «عمیقترین» جنبه‌های رفتار آدمی، بیشتر در قالب الگویی خاص تکرار می‌شود.

یا، برای اینکه مطلب را به زبان معنویان بیان کرده باشیم، همه اتفاق نظر داشتند که خصلت اساسی بیشتر وجدانیات یا تجربه‌هایی که برای بشر حاصل می‌شود، اختیاری نبودن آنهاست و آدمی فقط در دوره‌ها و بخشهای محدود از فعالیت‌هایی که می‌کند بر مقدرات خویش حاکم است. در قرن هجدهم و اوایل سده نوزدهم، انسان به صورت موجودی متعل تصویر می‌شد که به عقلانیت خویش آگاهی داشت و آزاد بود که در هر چیز راههای مختلف را بسنجد و هر کدام را که خواست برگزیند. متفکرانی که به آنها اشاره کردیم چنین تصویری را پنداری مندرس می‌دانستند و حاضر به قبول آن نبودند.

در عصر ما، اعتقاد بر این است که اختیار بشر محدود به حدودی اجتناب‌ناپذیر است - خواه این محدودیت به علت شرایط مادی بوجود آمده باشد و خواه از شرطی شدن^۴ هیجانات و عواطف مایه بگیرد - و این اعتقاد به صورت مقدمه کبرای قیاس ضمیر علوم اجتماعی معاصر در آمده است. جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان و اقتصاددانان و روانشناسان همه همداستانند که گزینش و تصمیم آزادانه و آگاهانه باید محدود به دایره‌ای بسیار کوچک دانسته شود. مورخان چون در این زمینه‌ها معمولاً نازک‌طبع‌تر و زودرنج‌ترند، عمیقاً از چنین استدلالی که به نظر می‌رسد تیشه به ریشه موضوع علمشان بزند، تکان خورده‌اند. موضوع تاریخ، همیشه در گذشته *res gestae*، یا کارهای [نمایان] آدمیان بوده است. اگر بنا باشد کسی اینگونه کارها را صرفاً ثمره شرطی شدن مادی یا روانی انسان بداند و کنار بگذارد، دیگر چه چیز باقی می‌ماند که بتوان درباره آن قلمفرسایی کرد؟ آیا مورخان چنان در تنگنا افتاده‌اند که مجبورند بی‌کم و زیاد دانشمند علوم اجتماعی شوند؟

ریشه این مسأله لااقل به دهه ۱۸۶۰-۱۸۷۰ باز می‌گردد و هنگامی که در این کتاب به رواج مذهب تحصلی یا پوزیتیویسم در قرن نوزدهم برسیم، دوباره آن را مطرح خواهیم کرد. اما اعتماد بنفس کنونی دانشمندان علوم اجتماعی در امریکا، صورت بخصوص حادی به مسأله داده است. امروزه اگر مورخی در امریکا تصمیم بگیرد درباره امور «عالیتر»ی مانند آمال اخلاقی یا مخیر بودن ذهن در نظریه پردازی، چیزی بنویسد، ممکن است دستخوش ناآسودگی وجدان شود.

ولی اگر از زاویه‌ای کمی متفاوت نگاه کنیم، می‌بینیم وضع به آن نومیدکنندگی هم نیست. مورخان بی‌آنکه دلیل این کار را بدانند، همیشه دربارهٔ چیزهای «عالیتر» نوشته‌اند و بنا به مشربی که داشته‌اند، به عرصهٔ اقدامات درخشان و اندیشه‌های بلند کشیده شده‌اند و توجهی که جدیداً به علوم اجتماعی پیدا کرده‌اند، تغییری در این تمایلشان نداده است. هر قدر هم از مارکس و فروید آموخته باشند که جنبهٔ خودآگاه وجدانیات آدمی را «دلیل-تراشی»^۵ محض بدانند یا از پاره‌تو یاد گرفته باشند که چنین جنبه‌ها را «مشتقات»^۶ بنامند، همچنان با سرسختی به قلمفرسایی دربارهٔ این امور ادامه می‌دهند. حس مجهولی دربارهٔ شایستگی موضوع بحث داشته‌اند که نگذاشته از تعریف قدیمی کارشان عدول کنند.

اگر لحظه‌ای بیندیشیم خواهیم دید که پافشاری فعلی بر «اساس» یا «زیربنای» رفتار انسانی نه تنها کار همیشگی مورخ را از دستش نگرفته، بلکه برای نخستین بار برایش روشن کرده که چرا همیشه به موضوع معینی کشیده شده است. اکنون پی می‌بریم که موضوع علم او ممکن نیست صرفاً امور مکرر باشد. عصاره و جوهر تاریخ تغییر است و تغییر باید لافل جزئاً در نتیجهٔ فعالیت خودآگاه ذهن حاصل شود. می‌بایست کسی در جایی و در زمانی معین تصمیم گرفته باشد کاری بکند. تصور «نیروهای عظیم بالاتر از افراد» از قبیل تصورات کلی و انتزاعی است؛ حاصل جمع بینهایت تصمیمهای کوچک فردی است. ممکن است به معنای آماری، بر آیند بسیاری تصمیمهای قابل پیش‌بینی باشد، اما اغلب ما معتقدیم که به معنای فلسفی و اخلاقی، هر تصمیم آزادانه گرفته می‌شود. لازمهٔ واژگانی که به آن سخن می‌گوییم و مقولاتی که در تفکر بکار می‌بریم اعتقاد به چنین چیزی است.^۷ پس کروچه درست می‌گفت که تاریخ ضرورتاً «داستان آزادی» است - هر چند البته نه کاملاً به معنایی که او گمان می‌کرد.

امور مکرر و غیر عقلانی و شبه غریزی ممکن است زیربنا یا زیرلایهٔ تاریخ باشند، ولی ممکن نیست موضوع تاریخ قرار بگیرند. هر وقت بتوان علل و اسباب چیزی را مطابق توالی زمانی مشخصی منطقاً توضیح داد، آن چیز می‌تواند موضوع علم تاریخ باشد. در اینگونه تعلیل و سبب‌یابی، فکر و عمل را نمی‌توان از هم جدا کرد. تاریخ فکری یا تاریخ سیر اندیشه‌ها به این معناست که دربارهٔ این موضوع مشترک از جنبهٔ فکر بحث می‌کنیم نه

5) rationalization.

6) derivations.

7) Isaiah Berlin: *Historical Inevitability* (London, 1954), pp. 32-4.

از جنبه عمل.

پس موضوع تاریخ فکری، «دلیل تراشوها»-یی است که درجه پیچیدگی و غموضشان تفاوت می کند و، به این جهت، دشوارترین و فریبنده ترین ماده خامی است که از مورخ می توان انتظار داشت بها آن کار کند. دامهایی که در این راه گسترده شده بقدری فراوان و آتچنان خطرناک است که انسان برآستی ناامید می شود که هرگز بتواند به فهم صحیح موضوع و بیان آن به نحو قابل درک کامیاب شود.

در اینجا حتی بیش از دیگر موارد در تحقیق تاریخی پژوهنده در برابر ناهمگنی اطلاعات و داده ها سرگشته و بیچاره می شود. موادی که در دست دارد تنها به میزان بسیار ناچیز قابل اندازه گیری و جزئیاتش باهم سنجش پذیر است. همه قسم اطلاع، سخته و ناسخته، از شلخته و آوارترین مطالب روزنامه ای تا پیچیده ترین و ظریفترین تحقیقات علمی و فلسفی در آن میان یافت می شود. در چنین احوال، نخستین و بزرگترین وسوسه ای که باید از آن پرهیز کرد، دایرة المعارف نویسی است. مورخ میل دارد چیزی که می نویسد «جامع» و «در حد کمال» باشد. این تمایل بسیار سزاوار تحسین است اما در عرصه آراء و اندیشه ها پندار خطرناکی بیش نیست.

کار نداریم که در دیگر شاخه های مطالعات تاریخی وضع چیست؛ در زمینه تاریخ اندیشه ها کسی که بخواهد اثری «در حد کمال» پدید آورد خیال خام در سر می پرورد. پژوهش دایرة المعارف گونه در باره سیر اندیشه ها، حتی اگر منحصر به زمینه ای محدود باشد، کاری است محال. پژوهنده ای که بخواهد کتابی از این دست بنویسد، بناچار باید پیوسته بین سطوح مختلف تعبیر و برداشت در تکاپو و دوندگی باشد. هیچ نویسنده ای ممکن نیست در تمام رشته هایی که با آن سر و کار پیدا می کند تخصص داشته باشد. حتی مجهزترین و پر استعدادترین نویسنده نیز تنها نسبت به چند موضوع انگشت شمار سوای رشته خویش درک کافی دارد. نتیجه چنین کوششی ناگزیر یکدست نخواهد بود و معلوم نیست کانون توجه در آن چه بوده است. مطالب بتناوب گاه سطحی است و گاه به زبانی بیش از حد تخصصی عرضه می شود. رایجترین خطا برای کسی که بخواهد دست به نگارش تاریخ اندیشه ها بزند، نوشتن در باره چیزهایی است که درست مفهوم نشده - چیزهایی که نویسنده خود «هضم» نکرده و کاملاً زیر و بالایشان را نسنجیده است. بدون هضم و جذب و ژرف اندیشی، چیزی که مورخ بنویسد، به گفته کروچه، فقط جنبه «وقایع نگاری» خواهد داشت - یعنی تفکیک و

توصیف و فهرست کردن اطلاعات. تاریخ حقیقی به آن معنا نخواهد بود که بزرگان و فحول این رشته از این واژه اراده کرده‌اند.

من امیدوارم در این مطالعه از نخستین دام جسته باشم. آنچه نوشته‌ام با اعتقاد راسخ به این اصل بوده است که فقط با گزینش دقیق و از راه تعیین حدود مسائل عمده مورد تحقیق، تاریخ سیر اندیشه‌ها ممکن است یکپارچگی هنری و منطقی پیدا کند.

دومین دسته خطرات بر محور مسأله عقلانی بودن تاریخ دور می‌زند. از سویی، مورخ به این وسوسه دچار است که امور را در قالب طرحی روشن و قابل فهم ببیند و داده‌ها و اطلاعات سرکش و سامان‌ستیزی را که در دست دارد در الگویی که خود فراهم می‌کند جای دهد. اغلب مورخان متوجه این خطر هستند و بل بیش از حد به آن دل‌مشغولی نشان می‌دهند. آنچنان از تحریف حقایق بیمناکند که از اینکه آنچه را در دست دارند، به طور منظم ارائه دهند خودداری می‌کنند. به این دلیل، بیشتر آنچه به نام تاریخ اندیشه‌ها جازده می‌شود، سست و بی‌سرو ته است، حال آنکه جستن از يك دام نباید به معنای افتادن در دام دیگر باشد. اشتباه است که کسی تصور کند، عقل در تاریخ حلول کرده است؛ اما توجه به این امر مستلزم این نیست که شخص مرتکب خطای معکوس شود و تاریخ را ذاتاً خلاف عقل اعلام کند. به فرض که روشن باشد در تاریخ الگویی مورد توافق همه وجود ندارد، عکس قضیه ضرورتاً صادق نیست. حتی اگر کسی نتواند منطقی در تاریخ پیدا کند، لازم نیست دل به یأس بسپارد و بنالد که هیچ نظم و سامانی در هیچ چیز نیست.

البته اگر به ازلیت و ابدیت نظر داشته باشیم، مسأله لاینحل است، ولی در حد عملی بآسانی می‌توان به حل آن کامیاب شد. صرف نظر از ماهیت تاریخ «آنگونه که حقیقتاً روی داده است»، هر قضیه دربارهٔ تاریخ باید منطقی باشد و گر نه قابل فهم نخواهد بود. «حقیقت» ازلی و ابدی هر چه باشد (و می‌خواهم بینم کیست که بگوید این حقیقت چیست)، شخص فقط می‌تواند یافته‌های تاریخی خویش را به زبان عقل بیان کند، یعنی به عباراتی منسجم و قابل تکرار، منتها نه لزوماً خشک و انعطاف‌ناپذیر. سخن گفتن به طرز عقلانی مستلزم ساخت دادن و طرح‌ریزی است. حتی اگر چنین طرح و ساختاری به عنوان موقت‌ترین فرضیه هم پیشنهاد شود، باز محصول منسجم مغز آدمی است و از بطن تاریخ به طور خلق الساعه پدید نیامده است. مطالعهٔ فعلی بر این فرض استوار است که اگر کسی بخواهد چیزی ارزشمند دربارهٔ تاریخ اندیشه‌ها بگوید، نباید از مطرح ساختن فرضیه‌ها و پیش رفتن با نظم منطقی هراس داشته باشد. بنابراین، من از اینکه اطلاعاتی را که در اختیار دارم به قول دانشمندان

علوم اجتماعی «ساخت بدهم»، ابایی نخواهم داشت.

آخرین مسأله، مسأله قدیمی ولی شایان توجه «روح زمانه» است. بیشتر ما تصور می‌کنیم، چنین روحی هست و کمتر کسی با گوته همراهی است که Geist der Zeiten [یا روح زمانه] را به‌دیده شکاک می‌نگریست و همان «روح مورخ» می‌دانست «که تصویر زمانه در آن تأیید شده است».^۸ ولی آیا کسی جرأت دارد بگوید که دقیقاً این روح چیست؟ اطمینان دارد که می‌داند چگونه آن را تعریف کند و کجا به دنبالش برود؟ حقیقت باطل نما این است که یافتن روح زمانه در عین اینکه از نظر فنی کاری نزدیک به محال است، بالاترین دستاورد نگارنده تاریخ سیر اندیشه‌ها نیز هست.

محدود بودن مطالعه ما به زمان معین و موضوع معین مستلزم این است که چنین روحی وجود داشته باشد. کوشش بر این خواهد بود که ببینیم، لااقل در میان عده‌ای متفکر برگزیده، چگونه باید نگرشهای مشترکی را مشخص کنیم که آگاهی نورسته اوایل قرن بیستم از مجموع آنها پدید آمده.

می‌آییم بر سر حد و مرز این مطالعه. نخست باید روشن کنیم که تاریخی که درباره سیر اندیشه‌ها نوشته‌ام چگونه تاریخی است؛ دوم باید توضیح دهم که چرا این زمان و این مکان و این اندیشه‌ها و این اشخاص خاص را برای بحث برگزیده‌ام؛ و سرانجام میل دارم چند کلمه‌ای درباره ترتیب این کتاب و نظرگاههای شخصی خویش سخن بگویم.

تاریخ اندیشه‌ها معمولاً یا با سطح «عالیتر» فکر سروکار دارد یا با سطح «پایینتر». مراد از اولی سخنان از لحاظ عقلی و فکری روشن و واجد معناست و غرض از دومی ابراز احساسات عامیانه و شعارگونه. گمان بر این است که آنچه در سطح پایینتر دیده می‌شود پس از یکی دو نسل «تأخیر فرهنگی» از سطح بالاتر به پایین تراویده است و در این صحنه جدید، اندیشه‌ها همیشه قیافه‌ای عامیانه و تحریف‌شده پیدا می‌کنند. مطالعه ما در سطح «عالیتر» است. فرقیایی که اکنون به آنها اشاره می‌کنم نشان می‌دهد که چرا چنین است. وقتی به آثار می‌اندیشم که در زمینه تاریخ سیر اندیشه‌ها پدید آمده است، می‌بینم ظاهراً سه راه عملی برای انجام اینگونه مطالعه وجود دارد. (به آثاری که در آنها راجع

8) Was ihr den Geist der Zeiten heisst, Das ist im Grund der Herren eigener Geist, In dem die Zeiten sich bespiegeln.

به تاریخ رشته‌های خاص ذوقی یا علمی، مانند هنر و ادبیات و فلسفه و اقتصاد، بحث می‌شود، کاری ندارم، زیرا موضوعشان مسائل دیگری است و مشکل اساسی «روح زمانه» که همه چیز را با هم وحدت می‌دهد، در چنین مطالعات مطرح نیست.) اول، مطالعه در اندیشه‌ها و تصورات و کارهای مردم، یعنی سراسر قلمرو پهنای و فولکلور و احساسات همگانی است. مورخی که به اینگونه اطلاعات علاقه‌مند باشد، معمولاً روشی اتخاذ می‌کند که مردم‌شناسان در بررسی فرهنگهای «اولیه» پیش می‌گیرند. از این رو، مناسب دیده‌اند کارهای چنین مورخان را «مردم‌شناسی فرهنگی گذشته‌نگر»^۹ نام دهند. دوم، تاریخی است که گروهی آن را تاریخ اخلاقی-سیاسی^{۱۰} خوانده است، یعنی بررسی اعمال و آمال اقلیت حاکم و اقلیتهای رقیب که در صدد برانداختن دسته اول هستند.^{۱۱} و سرانجام، تاریخ پیدایش و تکامل اندیشه‌هایی است که به موقع سرچشمه الهام خواص یا نخبگان حاکم قرار می‌گیرند. در این قسم تاریخ فرض بر این است که تنها عده قلیلی از افراد مسؤولیت استقرار و نگاهداری ارزشهای متمدن را بردوش دارند و، بنابراین، باید تعیین کرد که در هر زمان معین چه ذخیره‌ای از معانی و اندیشه‌ها در دسترس اشخاصی است که از معلومات عمومی برتر برخوردارند. اینگونه تاریخ گاهی با اندیشه‌های پذیرفته شده سروکار دارد و در این صورت با نخستین نوع تاریخ که پیشتر ذکر شد درهم می‌آمیزد؛ اما بیشتر ناظر بر اندیشه‌هایی است که هنوز از قبول عام بهره‌مند نیستند.

لابد تا کنون توجه حاصل شده است که مطالعه فعلی از قسم سوم است و، به عقیده من، شاهراه سیر در تاریخ اندیشه‌ها همین طریق است. نمی‌گویم، اقسام دیگر تاریخ ارزش نگاشتن ندارند - به هیچ وجه. ولی اگر نیک بنگریم، می‌بینیم تاریخ سیر اندیشه از کار در نمی‌آیند و، بنابراین، باز بر می‌گردیم به فرق میان سطوح «عالیتر» و «پایینتر». تصورات و اندیشه‌ها را در سطح عامه نمی‌توان بنا به ارزش ذاتی بررسی کرد چون آنطور که باید روشن و متمایز نیستند. مساعی مورخانی که خواسته‌اند در این حد با اندیشه‌ها روبرو شوند، غالباً به سطح فهرست بردازیهای مکانیکی و ملال آور انحطاط پیدا کرده است و فقط هنگامی قرین موقعیت بوده (یعنی معنایی داشته) که اینگونه تصورات در ساخت کلی تبیین تمامی کردارهای درهم بافته جامعه‌ای معین ادغام شده و، خلاصه، به صورت یکی از اجزای سازنده تاریخ

9) retrospective cultural anthropology.

10) ethico-political history.

(۱۱) مفهوم تاریخ اخلاقی-سیاسی در فصل ششم به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

اجتماعی عمومی در آمده است. شاید منظور من هم از «مردم‌شناسی فرهنگی گذشته‌نگر» همین بوده است. اینگونه بررسی تقریباً با تاریخ اجتماعی در قالب مفاهیم - نه به صورت توصیفی - یکی است. بنابراین، نخستین قسم تاریخ اندیشه‌ها که ذکر آن گذشت ممکن است اساساً چنین تاریخی نباشد و به عنوان تنها شیوه عملی نگارش تاریخ آراء و عقاید در سطح «پایینتر»، فقط یکی از راههای مطالعه تاریخی جامعه باشد - رشته‌ای که در حد خود اهمیت عظیم دارد ولی فعلاً مورد بحث ما نیست.

همین حکم، منتها با تغییرات جزئی، ممکن است در مورد نوع «اخلاقی-سیاسی» تاریخ سیر اندیشه‌ها نیز صادق باشد. روشن نیست که این قسم مطالعه در سطح «عالیتر» انجام می‌گیرد یا در سطح «پایینتر». مسلماً تصورات اعضای اقلیت حاکم اگر تفاوتی هم با معتقدات و اعمال هموطنانشان در مراتب پایینتر جامعه داشته باشد، این تفاوت بسیار ناچیز است. البته گاهی ممکن است گروه نخبگان حاکم - یادست کم بعضی از اعضای آن - افکاری بمراتب «جلوتر» از اکثریت جامعه داشته باشند. ولی به هر حال، سوای دوره‌های یکپارچگی استثنایی ایدئولوژیک، اعتقادات هر عضو اقلیت حاکم نسبت به دیگر اعضا تفاوت بارز نشان می‌دهد و تعیین صحیح اینکه در هر زمان معین کدام اندیشه دست بالا را دارد، بینهایت دشوار است. بهترین شاخص این است که افراد چه می‌کنند نه اینکه چه می‌گویند، و بدین ترتیب دوباره مستقیماً بازمی‌گردیم به تاریخ اعمال و نه افکار.

پس نخستین دلیل برای تردید در اینکه تاریخ اخلاقی-سیاسی درست همان چیزی باشد که ما در جستجویش هستیم، به قراری است که دیدیم - به عبارت دیگر، گرایش این قسم تاریخ به برگشتن سر فعالیت‌های سیاسی است که توجه مورخان همیشه به آن معطوف بوده است. از این گذشته، حتی در مواقعی که تاریخ اخلاقی-سیاسی سعی کرده از حد اندیشه‌ها (به معنای آمال اخلاقی) فراتر نرود، این مقصود را به بهای ساده‌انگارانه‌های بنیادی حاصل کرده است. یکی دو فکر «بزرگ» به عنوان مفاهیم اصلی و شکل‌دهنده انتخاب شده که وقتی درست نگاه کنیم، می‌بینیم افکار خود مورخ بوده است. چنانکه خواهیم دید، حتی خود کروجه، یعنی پدر تاریخ اخلاقی-سیاسی نیز کاملاً از این اتهام که افکار خودش را به گذشته نسبت داده، مبرا نبوده است.

پس ما می‌مانیم و سومین قسم تاریخ سیر اندیشه‌ها - یعنی مطالعه اندیشه‌های عمده به صورت اصلی و در سطوح عالیتر. بزودی خواهیم گفت که به نظر من چه قسم اندیشه‌هایی درخور چنین بحث و فحص است، زیرا اگر بنا باشد از خطر فهرست‌نویسی برکنار بمانیم،

در کتابی به این حجم فقط می‌توانیم به بخش کوچکی حتی از افکار پر نفوذ بیردازیم. اما پیش از آن، چند کلمه‌ای هم باید دربارهٔ چگونگی این کتاب بگویم. به طور خلاصه، کوشش بر این بوده که خلأ مشخصی پر شود و کتاب پاسخگوی نیازی باشد که یکی از پژوهندگان در این رشته، زیر عنوان «مطالعات تفصیلی در باب مناسبات متقابل اندیشه‌ها در دوره‌ای بنیست کوتاه» مطرح کرده‌است. مسائلی در این کتاب مورد توجه قرار گرفته که همان پژوهنده برای راهنمایی محققان آینده، به این بیان دربارهٔ آنها سخن گفته است:

آیا اندیشه‌های مورد بحث (ولو به هیأت مبدل) با سانی از يك عرصهٔ فکری به عرصهٔ دیگر قابل انتقال هستند؟ آیا فرضهای اساسی و شرطهای مقدماتی هست که همه یا اکثر روشنفکران دربارهٔ آنها به توافق برسند؟ و اگر هست، کدام؟ چقدر راجع به این فرضها تنش و کشاکش وجود دارد؟ در این چارچوب مشترك فکری، مهمترین شکلهای و حالتها کدام است؟^{۱۲}

تعریف آن ذوع تاریخ که این کتاب نمونهٔ آن است، به قراری بود که دیدیم. می‌آییم بر سر مندرجات آن و نخست حدودش در مکان و زمان. «واحد مطالعهٔ تاریخی» (بداصلاح توینبی) نه واحدی جهانی است، نه ملی، نه آن موجود تعریف نشده‌ای که مرزهایش هرگز روشن نیست اما بیشتر ما به حقیقت روحانی و معنویش معتقدیم و نامش تمدن غرب است، و نه حتی به زبان ساده، اروپا. عرصهٔ جغرافیایی مطالعه، اروپاست؛ منتها اروپا به معنای اخص - یعنی «قلب» جامعهٔ غربی که عبارت باشد از فرانسه و آلمان (شامل اتریش) و ایتالیا. چرا فقط این ناحیه؟ نخست برای اینکه از زمان امپراتوری شارلمانی تا کنون که عصر جامعهٔ شش ملتی «اروپای کوچک» است، مردم منطقه‌ای کمابیش مساوی ناحیهٔ مورد مطالعهٔ من، از مردم ساکن کشورهای پیرامون اروپای غربی، نسبت به اروپایی بودن خویش آگاهی عمیقتری داشته‌اند و بیشتر حس کرده‌اند فرهنگ و منافع مشترك دارند. مردم اسکاندیناوی و شبه‌جزیرهٔ ایبری و بریتانیا ظاهراً همیشه کمتر احساس اروپایی بودن کرده‌اند تا مردم مرکز قارهٔ اروپا و بهره‌مندی مردم اروپای شرقی از میراث خانوادگی حتی از این هم بیشتر مورد تردید بوده‌است. کافی است بیاد بیاوریم که مردانی مانند دانیلوسکی و اشننگلر و توینبی که همه فیلسوفان نظری تاریخ بوده‌اند ولی از جهات دیگر با هم آنهمه اختلاف داشته‌اند، جملگی یکصد و سی و بیشتر دنیای اسلاو را از پیکر اصلی فرهنگ اروپا کنار

12) Franklin L. Baumer: «Intellectual History and Its Problems», *Journal of Modern History*, XXI (Sept. 1949), 193-4.

گذشته‌اند.

گذشته از چنین دلایل تاریخی و شاید زیاده‌کلی که شرح و بسطشان از حوصله بحث ما بیرون است، درمورد این کتاب بالاخص، ملاحظاتی نیز از لحاظ عملی وجود دارد که محدود ساختن مطالعه را به جامعه‌کوچکتر اروپای غربی و مرکزی ایجاب می‌کند. موضوع مطالعه، سیر اندیشه اجتماعی از حدود ۱۸۹۰ تا ۱۹۳۰ و خصوصاً افکار نوآوران بزرگ آن دوره است. امیدوارم در جریان بررسی ثابت شود که گنجینه اندیشه‌هایی که وجه امتیاز روزگار ماست عموماً به دست آلمانیها و اتریشیها و فرانسویها و ایتالیاییها فراهم آمده است، نه انگلیسیها یا امریکاییها یا روسها. بعلاوه، ایشان غالباً به فاصله تنها چندسال از یکدیگر، نظریاتی آوردند که مشابهنشان شگفت‌انگیز است. این امر گاهی معلول دوستی و مناسبات خصوصی و فکری و تبادل نظر است ولی بیشتر تصادفی بنظر می‌رسد. بسیاری از این متفکران به هیچ وجه از کارهای یکدیگر خبر نداشتند. با اینهمه، چنین پیوستگی و تسلسلی را نمی‌توان صرفاً ناشی از تصادف دانست. مردم کشورهای غرب و مرکز قاره بمراتب بیش از مردم کشورهای پیرامونی اروپا در میراثهای فکری و نهادهایی مانند فلسفه و حقوق و بنیان آموزش عالی با هم شریک بوده‌اند و این موارد و نهادها مسائل مشابه برای متفکرانشان مطرح می‌کرده است. آن گروه از متفکران اجتماعی که بلافاصله پیش از جنگ جهانی اول می‌زیستند، همه در نوعی پریشانی و تشویش شریک بودند. احساس سمج و مبهمی در بسیاری از افراد بخش داخلی اروپا وجود داشت که سرنوشت محتوم نزدیک است و روشها و نهادهای کهنه با واقعیتهای موجود اجتماعی تطبیق نمی‌کنند. این احساس هنگامی که به کشورهای پیرامونی اروپا رسید، حالتی خفیفتر پیدا کرده بود.

فراخنای زمانی مطالعه فعلی را با توجه به همین احساس - یعنی احساس مرگ جامعه کهنه، توأم با عدم اطمینان به اینکه جامعه نو چه شکلی به خود خواهد گرفت - تعیین کرده‌ام؛ به عبارت دیگر، چهل سال از اواخر قرن نوزدهم تا اوایل بحران بزرگ اقتصادی دهه ۱۹۳۰-۱۹۴۰ و شامل جنگ جهانی اول (البته به دوره پیش از جنگ بیش از دوره پس از آن اهمیت داده‌ام). امیدوارم دلایل وحدت فکری در عصر مورد نظر بتدریج در جریان مطالعه روشن شود؛ عجلاناً به ذکر همین نکته بسنده می‌کنم که هدف ما تشخیص و تشریح شیوه‌های مختلف فکری است که ما به امتیاز قرن ما بوده است. چنانکه خواهیم دید، دردی که متفکران این روزگار داشتند، آمیزه‌ای بود محصول خلاقیت فکری و آنچه در آلمانی به Epigonentum معروف است - به سخن دیگر، همان کسانی که آثارشان الگوی

تفکر در پنجاه سال بعد شد در عین حال دچار این احساس ناگوار بودند که در دوره فلسفه‌ها و پژوهشهای دست دوم و تقلیدی زندگی می‌کنند.^{۱۳} بخصوص کسانی که در جوانی از دنیا رفتند هیچ خبر نداشتند که آنچه در تاریکترین و عمیقترین حالات بدینی و عدم اعتماد بنفس نوشته‌اند، چه تأثیر عظیمی در آیندگان خواهد گذاشت.

دوره مورد بحث همچنین در عین اینکه نمایانگر پایان يك قسم فعالیت فکری بود، آغاز قسم دیگری تفکر را نوید می‌داد. برخی از برجسته‌ترین شخصیت‌های آن عصر - که فروید، کروچ، پاره تو، سه نمونه بسیار متفاوت ایشان بودند- منظومه‌های فکری بزرگ و فراگیر پدید آوردند، ولی در عین حال هم دامنه عمل چنین نظریه‌های کلی را محدود کردند و هم باعث تردید درباره سودمندی اینگونه نظریه‌پردازها در آینده شدند و، بنا بر این، از سویی به عنوان آخرین بازماندگان سلسله طولانی منظومه‌سازانی به صحنه آمدند که نخستینشان ارسطو بود و، از سوی دیگر، چون منظومه‌ها یا دستگاه‌هایشان را باز گذاشتند و بیش از آنکه پاسخهای قطعی بدهند، فرضیه‌های ثابت نشده برای جانشینانشان به ارث گذاشتند که می‌بایست بعدها آرموده شود، عصر تخصص و توجه به مسائل جداگانه و محدود را در علوم اجتماعی بنا نهادند. همه این کسان شخصاً انسان‌گرا [اومانیزست] بودند و هم تربیت فلسفی داشتند، هم آموزش علمی، و بین ادبیات و علوم اجتماعی مرز مشخصی قائل نمی‌شدند. با این وصف، معیارهای پژوهش اجتماعی را آنچنان دقیق تعیین کردند و بقدری در این زمینه از پیشینیانشان پیشی گرفتند که دیگر ممکن نبود جانشینانی به قالب خود پیدا کنند. از این رو، پژوهندگانی که در دو نسل گذشته شاگرد و پیرو ایشان بوده‌اند، دید میکروسکپی پیدا کرده‌اند.

در دنیای متغیر اندیشه که این مردان بدان تعلق داشتند، از همان اوایل کار مسأله خودآگاهی به صورت مسأله اساسی درآمد. در واقع، عصر ایشان را می‌توان روزگاری تعریف کرد که در آن نخستین بار موضع ذهنی ناظر صحنه اجتماعی جسورانه وارد معرکه شد (عنوان این کتاب به همین مناسبت انتخاب شده است). در گذشته معمولاً فرض بر این بود که ذهنیت ناظر مشکل بزرگی ایجاد نمی‌کند، عقلیان و تجربیان همدستان بودند که در فرایند اجتماعی نظر عامل با نظر ناظر یکی است و هر دو دسته مسلم می‌داشتند که این نگرش مشترک همان نگرشی است که در پژوهش علمی و اخلاق مبتنی بر اصالت سودمندی،

13) Marianne Weber: *Max Weber: Ein Lebensbild*, new edition (Heidelberg, 1950), p. 151.

اصل موضوع فرض می‌شود و هر نظر گساده دیگری را می‌توان به عنوان دخالت بیوجه هیجانان، غیر قابل اعتنا دانست و کنار گذاشت. ۱۴ ولی ناگهان تنی چند از متفکران هر کدام جداگانه و مستقل از دیگران به این پرسش رسیدند که آیا اینگونه مداخله هیجانان عاملی بی‌ربط و خارجی است یا یکی از ارکان اساسی قضیه؟ کم‌کم این متفکران تغییر جهت دادند و به رغم نیات اولیه خویش، اهمیت «ارزشهای» ذهنی را در رفتار آدمی کشف کردند و دیدند انسان وقتی در جامعه در مقام عمل قرار می‌گیرد، بندرت از ملاحظات منطقی تأثیر قطعی می‌پذیرد و در سلوك از ارزشهای فوق یا دون عقلی مختلف پیروی می‌کند و جالبتر اینکه ناظری هم که از نظر گاه علمی می‌نگرد، هر قدر هم از جهت نگرش با عامل فرق داشته باشد، در وضع چندان متفاوتی نیست. ناظر نیز به پیروی از يك نظام ارزشی^{۱۵} (هر قدر هم این نظام گنگ و پوشیده باشد) مسائل درخور تحقیق را برمی‌گزیند، و از این طریق در ماهیت راه حل آنها پیشاپیش تأثیر می‌گذارد.

بنابراین، متفکرانی که در این کتاب با آنها سروکار داریم، هر يك به طریقی بر آن شدند تا این ناسازی و اختلاف بین حقایق خارجی و درك و ارزیابی درونی آن حقایق را در یابند و بتدریج پی بردند که مطالعه جامعه امری است بینهایت بفرنجتر از اینکه کسی صرفاً بخواهد داده‌هایی را که از راه مشاهده حاصل کرده در ساخت فکری آدمی که در گذشته تصور می‌شد کلی و عمومی است، بگنجانند. دیدند که «گنجیدن» و «جا افتادن» در چنین موارد خود به خود صورت نمی‌پذیرد و ملاحظه کردند که بنسبت آنچه پیشینیان نشان بدیهی پنداشته بودند، حتی يك مرحله عقبتر رفته‌اند و از رویارویی مستقیم با موضوع مطالعاتشان دورتر شده‌اند. مختصر آنکه مشاهده کردند به دست خودشان بین داده‌های خارجی و محصول نهایی فکر، مرحله‌ای میانی حائل کردند که مرحله تأمل و بازاندیشی درباره آگاهی خودشان از آن داده‌هاست. در نتیجه، خود آگاهی فکری - یعنی بازپژوهی در سراسر اصول موضوعی یا پیش فرضهای تعقل اجتماعی - به مراتب از گذشته بیشتر شد. وجه امتیاز اندیشه قرن بیستم همین تلاش برای «پی بردن به معنای حقیقی» و «ژرف کاوی» است.

از این نظر باید گفت، تلاشهای فکری دوره چهل ساله ۱۸۹۰ تا ۱۹۳۰ سلسله کوششهایی بود برای حل مسائل مشخصی که در نتیجه آگاهی به ابهام و غموض مشاهدات

14) Talcott Parsons: *The Structure of Social Action*, second edition (Glencoe, 1927, 1949), p. 61.

15) value-system

اجتماعی پیش آمده بود و، چنانکه هم اکنون دیدیم، سطح خود آگاهی فکری پژوهندگان اجتماعی را عموماً بالا برد. اما این ظرافت و باریک بینی بیشتر، خطرهایی هم به دنبال داشت و تقریباً در تمامی موازد، کمابیش موجب نقض غرض شد. خود آگاهی تازه باسانی به شکاکیت بنیادی مبدل می گشت. کسی که آگاهی پیدا می کرد که تعقل اجتماعی، امری ذهنی است، در قدم بعد یا می بایست منکر صحت و اعتبار هر گونه تعقل اجتماعی شود، یا بعکس ممکن بود [اساساً عقل را کنار بگذارد] و تصمیم بگیرد با «خونی که در رگهایش می جوشد» فکر کند. از این رو، وقتی می خواهیم قدر و اهمیت پایدار نسل دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ را ارزیابی کنیم، هرگز نباید تضادی را که در کارهای افراد آن نسل بوده از خاطر ببریم. همواره باید یاد داشته باشیم که در اغلب موارد، دستاوردهایشان باعث جریانی ضد تعقلی شد که خودشان اکثر آن سخت با آن سر مخالفت داشتند.

برخی از این متفکران هرگز به نتایجی که به طور ضمنی بر نظریاتشان مترتب می شد کاملاً پی نبردند و با سماجت به مجموعه ای از اصول موضوعی فلسفی چسبیده بودند که افکارشان مدتها پیش از تنگنای آن فراتر رفته بود. گروهی دیگر از مسلک غیر عقلانی استقبال می کردند و می خواستند فلسفه اجتماعی آینده را برشالوده «شهود» یا «درون بینی»^{۱۶} بنیاد نهند. و سرانجام چند نفری که به عقیده من از همه بزرگتر بودند، در عین اینکه تلاش داشتند میراث عقلی خویش را تا جایی که بتوانند از خطر نابودی نجات دهند و در این راه قدم به قدم به پیکار ادامه می دادند، محور سست و پیشینه را طوری جابجا کردند که راه برای

(۱۶) intuition، از مصطلحات قدیم فلسفه که نزد بعضی از متفکران اواخر قرن نوزدهم و اوایل سده بیستم، خصوصاً برگسون، معنای نسبتاً جدیدی پیدا کرد. در فصل چهارم درباره آن بتفصیل سخن خواهیم گفت. اینجا از باب اطلاع بیشتر خوانندگان فارسی زبان اضافه می کنیم که شادروان فروغی ضمن توضیح فلسفه برگسون، درباره این واژه می نویسد: «در موارد مختلف به لفظهای مختلف می توان [آن را] ترجمه کرد. گاه باید وجدان گفت و گاه حدس و گاه کشف و گاه اشراق و گاه ادراک و گاه الهام و مانند آنها. برگسون آن را به معنایی گرفته است که با معنی اشتقاقی آن مناسب است و جان بینی هم می توان گفت زیرا در واقع نظر برگسون این است که با این عمل جان و روان زای می توان دید... برای کسانی که به اصطلاح عرفا آشنایی دارند می گوئیم، آنچه ما درون بینی یا جان بینی اصطلاحی می کنیم، اگر عملش را در نظر بگیریم همان است که مراقبه می گویند و اگر حاصلش را منظور بداریم آن است که مکاشفه می خوانند...» (صیر حکمت در اروپا، ج ۳، صص ۲۹۷-۲۹۹). برای توضیح بیشتر می توان افزود که در بعضی موارد «حدس» شاید نزدیکترین معادل باشد که در شرح آن (به این معنا) در «لغت نامه دهخدا» چنین آمده است: «زود دریافتن چیزی... فرق آن با فکر آن است که در فکر ترقیب باشد و در حدس احتیاج به ترقیب نباشد... تها فوی گوید: متمثل شدن مبادی فکری است در ذهن دفعتاً و بدون اختیار و قصد... تیز انتقالی نفس است بخودی خود از حد وسطها و استدالات... متمثل شدن حسد وسط و مانند آن در نفس یک دفعه...» الی آخر. نکته اخیر بخصوص با آنچه نویسنده درباره «جوش خوردن گامهای میانی» می گوید و اندکی بعد بنظر خواهد رسید، سازگار است. اما چون «حدس» در فارسی امروز معنای دیگری پیدا کرده است، ما در این کتاب در اصطلاح «درون بینی» و «شهود» را متساویاً در ترجمه intuition بکار می بریم. -م.

تعریف جدیدی از انسان به عنوان موجودی بالاتر (یا پایینتر) از جانوری منطقی و مصلحت بین باز شود.

این متفکران جمعاً آنچه را به «خوشه» ای از نبوغ معروف شده است تشکیل می دادند.^{۱۷} چرا باید چنین خوشه ها در تاریخ درست شود؟ چرا بعضی دوره ها از لحاظ کثرت دماغهای آفریننده غنی تر از دیگر دوره ها بنظر می رسند؟ مورخ پاسخ قانع کننده ای به این پرسشها ندارد. شاید اصولاً قضیه ناشی از خطای بینایی باشد و کسانی که در چشم مردم يك عصر نابغه می نمایند، نیم قرن بعد جز مشتی افراد زرننگ چیزی بنظر نرسند. به هر حال، امروز از نظر ما، نشانه های آفرینندگی در نسل متفکرانی که در دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ به پختگی رسیدند، آشکار است و ما این مردان را که مبدع شیوه های تفکر کنونی ما بوده اند، به استادی قبول داریم.

«معنای نسل [در تاریخ] بسیار کشدار است؛ ولی در جهان واقعیات ما بازایی دارد که همه احساس می کنیم کاملاً مشخص است. ... بعضی نسلها [عمرشان] دراز و برخی کوتاه است. فقط با مشاهده می توانیم دریا بیم که در کدام نقطه منحنی تغییر جهت می دهد.»^{۱۸} پیداست که نسلها همه باهم تداخل می کنند و هر حدی که برای هر يك تعیین شود، اعتباری و دلخواه است. در عین حال هر نسل بر پایه تجربیاتی که افرادش در آن شريك بوده اند حدود مرزی از خود بدست می دهد و در واقع «خوشه» ای حول محور اینگونه تجربه ها تشکیل می شود. بنابراین، کسانی که با افراد پانزده سال از خودشان بزرگتر در رویدادهای روانی تعیین کننده شريك بوده اند، ممکن است خویشان را به این افراد نزدیکتر احساس کنند تا به اشخاصی که سنشان فقط اندکی از آنها کمتر است ولی به آن حوادث قد نمی دهد. نمونه این امر نسلهایی است که در دو جنگ جهانی شرکت داشتند. در فصل آینده خواهیم دید که تجربه اجتماعی و فکری مشترکی که مایه امتیاز «نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰» می شد، چه بود.

در مورد فعلی، سروکار ما با نسلی است که عمر دراز داشت و دوران خلاقیتش حدود چهل سال ادامه پیدا کرد و بین جوانترین و سالخورده ترین افرادش بیست و یکسال فاصله بود. سوای سورل و پاره تو که، بترتیب، متولد ۱۸۴۷ و ۱۸۴۸ بودند و نسبتاً دیرتر شروع

17) A.L. Kroeber: *Configurations of Culture Growth* (Berkley and Los Angeles, 1944), pp. 10-16, 839.

18) Marc Bloch: *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Paris, 1952).

ترجمه انگلیسی:

The Historian's Craft, trans. by Peter Putnam, (N.Y., 1953), pp. 186-7.

به نویسندگی کردند و با افرادی به مراتب جوانتر از خودشان مؤانست فکری داشتند، تولد بقیه متفکران مورد بحث بین ۱۸۵۵ تا ۱۸۷۷ واقع شده^{۱۹} و اکثر در اواخر دهه ۱۸۵۰-۱۸۶۰ بدنیا آمده‌اند. وقتی قرن بیستم آغاز شد، متوسط سنشان قدری بیش از سی سال بود. اکنون بر «اشخاص داستان» نظری بیفکنیم. بزرگترین شخصیت آن عصر البته زیگموند فروید است. بعد از او از لحاظ اهمیت باید از ماکس وبر نام ببریم که محقق در علم حقوق و اقتصاددان و مورخ و جامعه‌شناس و فیلسوف بود. وبر از قدرت فکری عظیم بهره می‌برد و تنوع تخصصها و وسعت اطلاعاتش شگفت‌انگیز بود و فقط با عزم آهنین مانع از این می‌شد که در نتیجه تضادهای فکری مستأصل کننده کارش به جنون بکشد. سپس شاید بندتو کروچه است که تازگی و اصالت افکارش به پای آن دو نمی‌رسد ولی در ظرف پنجاه‌ساله که بر ادبیات و فلسفه در کشورش سلطنت بلامنازع داشت، نفوذی بی‌همانند در آن سرزمین پیدا کرد. کروچه روشها و اصول فلسفی تاریخنگاری را مورد قویترین نقد و سنجش در عصر حاضر قرار داد و، از این جهت، ما مورخان همه به او مدیونیم. در اهمیت این سه تن جای تقریباً هیچ بحث و مناقشه نیست.

بعضی ممکن است امیل دورکم را نیز همپایه آنان قرار دهند. بدون شك، دورکم نیز مانند وبر، پدر جامعه‌شناسی معاصر و، از این حیث، سزاوار توجه و احترام ماست. با این حال، امیدوارم ثابت کنم که قواعدی که دورکم برای آیندگان به یادگار گذاشت، نمی‌توانست از جهت وضوح و اصالت به پای دستورهای فروید یا وبر یا کروچه برسد. دورکم نمونه بارز نظریه پردازانی است که در تنگنای بنای فکری خاصی محبوس می‌مانند و داده‌هایی که در اختیار دارند پیوسته از دستشان خارج می‌شود. این حکم در مورد سومین جامعه‌شناس بزرگ، یعنی ویلفردو پاره‌تو نیز صادق است. پاره‌تو از جمله متفکرانی است که بازار اختلاف نظر و مناقشه درباره ایشان همیشه گرم بوده و هنوز هم هست. سه تن دیگر نیز در چنین وضعی هستند: یکی فیلسوف فرانسوی هانری برگسون، دوم ژرژ سورل که مطلقاً نمی‌توان او را در هیچ صنف و رده‌ای قرار داد، و سوم شاگرد کجرو و گریز پای فروید، کارل گوستاو یونگ.

به رغم این ملاحظات، اوقاتی بوده که بعضی ادعا کرده‌اند هر يك از این افراد اهمیت

۱۹) فروید ۱۸۵۶، دورکم و موسکا ۱۸۵۸، برگسون ۱۸۵۹، ماینکه ۱۸۶۲، وبر ۱۸۶۴، تولج ۱۸۶۵، کروچه ۱۸۶۶، پندا و پیراندلو ۱۸۶۷، آلن ۱۸۶۸، ژید ۱۸۶۹، پروست ۱۸۷۱، پگی ۱۸۷۳، یونگ و مان ۱۸۷۵، میکلس ۱۸۷۶، همه ۱۸۷۷.

تکان‌دهنده برای جهان داشته است و همگی هنوز در مباحثات معاصران نامشان در صدر ذکر می‌شود. در مورد کسانی مانند جامعه‌شناسان سیاسی گاتانو موسکا و روبرت میکلس یا مورخ آلمانی فریدریش ماینکه یا متکلم هموطن او ارنست ترولچ یا شاعر و «اخلاق‌پرداز» فرانسوی شارل پگی، وضع غیر از این بوده است، ولی امیدوارم در جریان تحلیل روشن شود که مطالعه ما بدون بحث دربارهٔ این افراد امکان‌پذیر نمی‌شد. گذشته از این چند نفر، بعضی اشخاص بنسبت کم‌اهمیت‌تر نیز مانند دو نویسندهٔ فرانسوی ژولین بندا و آلن، بیشتر از جهت مقایسه با دیگران، در حاشیهٔ بحث داخل می‌شوند و چند متفکر مهم‌تر نیز که نشان بیشتر یا کمتر از افراد نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ بوده، در نقش پیشینیان یا پسینیان ایشان ظاهر خواهند شد. از جمله پیشینیان، فیلسوف آلمانی ویلهلم دلتای و از جمله پسینیان، تئوریسین مارکسیست آنتونیو گرامشی و مورخ نظریه‌پرداز اسوالد اشپنگلر و فیلسوف اتریشی لودویگ ویتگنشتاین و جامعه‌شناس آلمانی کارل مانهایم را می‌توان نام برد.

سرانجام‌شش نویسنده - آلن - فورنیه، آندره ژید، مارسل پروست، توماس مان، هرمان هسه و لوییچی پیراندلو - که عرصهٔ کارشان ادبیات و آفرینش هنری است، به عنوان نمونه بر صحنه خواهند آمد. گنج‌آیدن آنها در این بحث ممکن است مایهٔ تعجب شود. برای روشن شدن دلیل این کار، باید معنایی را که از «تفکر عمومی اجتماعی» اراده می‌کنم قدری بیشتر توضیح دهم.

نخست باید تأکید کنم که سروکار من با پیشرفت و گسترش علوم اجتماعی از نظر فنی نیست و، از این رو، دربارهٔ کسانی که عمدتاً در رشته‌های خودشان اهمیت دارند، بحث نخواهم کرد. چیزی که توجه مرا جلب می‌کند، اندیشه‌هایی است که از محدودهٔ شعبه‌های فنی خاص فراتر می‌روند و در سایر رشته‌های دانش نیز مندرجیت دارند. دامنهٔ این مطالعه محدود به نوشته‌هایی است که خزانهٔ مشترکی از اندیشه‌های اجتماعی و اخلاقی برای استفادهٔ کسانی که تحصیلات عمومی در علوم انسانی دارند، فراهم آورده‌اند. بنابراین، عدهٔ کثیری از متخصصان در رشته‌هایی مانند اقتصاد و مردم‌شناسی و منطق و مابعدالطبیعه از تعریف خارج می‌شوند.

در انتها الیه دیگر طیف، نویسندگانی که با نهضت‌های سیاسی چپ و راست ارتباط نزدیک داشته‌اند و با هیاهو از چنین جنبش‌ها هواداری می‌کرده‌اند از شمول بحث بیرون می‌روند. توجه من فقط معطوف به متفکرانی است که خواسته‌اند اندیشه‌ها را در قالب‌های فکری عالی و پایدار صورت‌بندی کنند و در جستجوی عینیت بوده‌اند و کارشان عاری از

منافع شخصی و مقاصد تبلیغاتی بوده است. برخی از کسانی که برای بحث انتخاب شده‌اند، مانند وبر و موسکا، در صحنه سیاسی عصر خویش فعالیت داشته‌اند، اما لااقل کوشیده‌اند نوشته‌های علمی و سیاسی خویش را جدا از یکدیگر نگهدارند (هرچند البته همیشه در این کار کامیاب نبوده‌اند). به هر تقدیر، سر و کار من در وهله اول با جنبه کلی و نظری کار آنهاست. در مورد نویسندگانی مانند گرامشی و آلن که بدون پرده پوشی سخنگوی احزاب سیاسی بودند، بحث من فقط به جنبه وسیعتر آثارشان مربوط می‌شود سه مسائل مورد علاقه همیشگی انسان را در جامعه روشن می‌کند. بنابراین، واضح است که برای پدران فاشیسم جایی در این مطالعه نیست. هر قدر هم درسالهای بلافاصله قبل یا بعد از جنگ جهانی اول، ناسیونالیسم در فرانسه و ایتالیا یا نژادپرستی در آلمان مهم بنظر رسیده باشد، خواننده هیچ چیز درباره آن نهضتها در این کتاب پیدا نخواهد کرد. مارکسیسم نیز بیشتر به عنوان خاستگاه و نقطه آغاز مورد بحث قرار خواهد گرفت تا به عنوان یکی از خطوط فکری که باید فی حد ذاته در آن تعمق شود.

آنچه ممکن است بیشتر محل تردید باشد این است که چرا نویسندگانی که با ادبیات سروکار داشته‌اند در این بحث گنجانیده شده‌اند. در اینجا هم باز قصد من بررسی ارزش هنری آثار چنین کسان نیست چون تاریخی که می‌نویسم تاریخ ادبیات نیست. اما به گمان من پیداست که در عصر ما ادبیات بخصوص رمان، از دو قرن پیش در بیان و صورت بندی ارزشها سهم مهمتری یافته و به اهمیتی که دارد آگاهتر شده است. بینشهای کلی و مجرد فیلسوفان و دانشمندان علوم اجتماعی می‌بایست به صورتی مشخصتر و نزدیکتر به واقعیت در دسترس همگان گذاشته شود و این تکلیف به رمانها و نمایشنامه‌های بزرگ واکذار شده است. البته کاری که ادبیات در عصر ما کرده بمراتب از این حد فراتر می‌رود، زیر اچهره‌ای را که از جامعه نگذاشته در نیم سایه‌ای از رمز و کنایه جای داده‌است که نمی‌توان آن را تحت هیچ مقوله خاصی قرار داد. ادبیات از سویی و امداد علوم اجتماعی است و از سوی دیگر یافته‌های خود را به علم نظری جامعه پس داده است و، بدینگونه، کنش و واکنش و تأثیر متقابل فشرده‌ای میان دو طرف پدید آمده است.^{۲۰} تصور می‌کنم وقتی در فصل ماقبل آخر

20) Thomas Mann: *Freud und die Zukunft* (Vienna, 1936).

ترجمه انگلیسی:

«Freud and the Future», *Essays of Three Decades*, transl. by H.T. Lowe-Porter (N.Y., 1947), pp. 412-15.

به بحث در این باره برسیم که اندیشه‌ها چگونه از سطح اندیشه‌وران به پایین تراویدند و به لایه‌های وسیعتر مردم تحصیلکرده رسیدند، اهمیت و مدخلیت رمان و نمایشنامه آشکارتر شود.

معنای «تفکر عمومی اجتماعی» شاید هنوز کاملاً روشن نباشد. اگر به رشته خاصی در علوم اجتماعی نظر داشته باشیم، شاید جامعه‌شناسی به آنچه منظور ماست از همه نزدیکتر باشد. «در روزگار آرمانهای آزادیخواهانه، وضع اجتماعی و فکری را به بهترین وجه فلسفه انعکاس می‌داد؛ امروز... [آن وضع]... روشنی از همه جا در صورگوناگون جامعه‌شناسی منعکس می‌شود.»^{۲۱} غرض من از جامعه‌شناسی، علمی نیست که در حال حاضر در آمریکا با آن آشنایی داریم و دانشی بسیار تخصصی است و به بخشهای فراوان تقسیم می‌شود. مراد نظریه‌پردازهای کلیتر به پیروی از سنت منتسکیو و مارکس است. این تصویری است که وبر یا دورکم یا پاره‌تو از جامعه‌شناسی داشتند. صرف نظر از محدودیت مسائلی که چنین کسان وجهه نظر قرارداده‌اند، آنچه براستی می‌جست‌اند ساختار کلی جامعه بوده است. جالب توجه اینکه همگی این متفکران تحصیلات عمومی وسیع داشته‌اند و پس از درس خواندن در رشته‌های دیگر به جامعه‌شناسی روی آورده‌اند. در واقع در روزگار ایشان آموزش رسمی جامعه‌شناسی وجود نداشت و اگر چیزی هم بود، طوری نبود که کمکی به کسی باشد.

در این عرصه با چنین حدود تقریبی که گذشته از جامعه‌شناسی، بعضی جنبه‌های فلسفه و روانشناسی و تاریخ و علوم سیاسی را نیز در بر می‌گیرد، سر و کار ما بیش از آنکه با صورت‌بندی مفاهیم در چارچوب دستگاهها باشد، با چیزی است که می‌توان آن را سبک تفکر نامید. می‌خواهیم هر چه بیشتر بین متفکران اوایل قرن بیستم که از آنها نام بردیم روابط متقابل برقرار کنیم. خواهیم کوشید به همانندی ذاتی اندیشه‌هایی پی ببریم که در صورت‌بندی و تعریف — مثلاً بر پایه روانشناسی یا اخلاق — ممکن است ناهم‌اند باشند. عاقبت شاید اصول مشترکی که می‌توان فرض کرد «سبک» تفکر آن عصر را تشکیل می‌دهند از این راه آشکار گردند.

از این نظر، آنچه استلزاماً از اندیشه‌ها نتیجه می‌شود، غالباً بیش از خود اندیشه‌ها توجه ما را جلب خواهد کرد. موضع بنیادی ولی نیمه خود آگاه هر متفکر بیش از بیان صریح

21) Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Bonn, 1929).

ترجمه انگلیسی با اضافات:

Ideology and Utopia (London and N.Y., 1936), p. 226.

آن اهميت خواهد داشت. درموردی که مصطلحات اصلي زمخت و مهجور بنظر برسد، سعی خواهيم کرد تعاريف جديد و جامعتری به دست دهيم. نمونه اينگونه موارد، واژگان پاره‌تو است. درمورد ديگر که مسائلي در گذشته پراهميت جلوه می‌کرده ولی اکنون پيش پا افتاده بنظر می‌رسد، به همان نسبت محور توجه تغيير خواهد کرد. هنگامي که بخواهم به تعبير جديدي مبادرت کنم، همیشه کلام کروچه را راهنما قرار خواهيم داد که گفته است مورخ هر مسأله را ناگزير به نحوی تعريف می‌کند که مسائل عصر خودش در آن منعکس شود و صحيح هم همین است.

خواننده ممکن است پرسد که چرا به جای اینکه خود اندیشه‌ها را محور مطالعه قرار دهيم، به متفکران توجه می‌کنم؟ اين سؤال کاملاً درست است و یکی از غامضترین و بحث‌انگیزترین مسائل را در نگارش تاريخ اندیشه‌ها پيش می‌آورد. نخست بايد توضيح دهيم که اين مطالعه به هيچ وجه مجموعه‌ای از زندگینامه‌های فکری نیست. با يك نگاه به فهرست مندرجات می‌توان دید که تحليل آثار هر متفکر کجا در طرح کلی اندیشه‌ها می‌گنجد. ولی سواي اين، به نظر من دنبال کردن فراز و نشيب هر اندیشه در طی زمان، سرگرمی خطرناکی است، زیرا در هر لحظه ممکن است به اين وسوسه تسليم شويم که هر چيز را چنان تنگاتنگ با چيزهای ديگر کنار هم ترتيب دهيم که هيچ فاصله یا جای هيچگونه ترديد باقی نماند. برای پرهيز از چنین خطرهای، همواره بايد به موارد خاص رجوع کنيم. تنها راهی که تخيل تاريخي بتواند شالوده‌ای کمابيش واقعی پيدا کند، همین است. نبايد فراموش کرد که واحد نهایی مطالعات تاريخي، شخص است. اندیشه نیز مانند «روند»، یا «نهضت» یا «جریان» فکری، ساخته آدمی است و برخلاف تصور بسياری از فيلسوفان، چنین نیست که وقتی پخته شد، تفکر فرد را پديد آورد. تا هنگامي که تصور یا اندیشه‌ای در ذهن فرد معين در جای معين و در زمان معين بوجود نیامده، فاقد فعليت است.

اينها همه ممکن است بقدری ابتدایی بنمايد که خواننده اسف بخورد چرا حاجت به تذکار بوده است. ولی پيش از آنکه جلو تر برويم، اينگونه مطالب بايد کاملاً روشن باشد. سنت مکتب اصالت تصور یا اصالت معنا [= ایده آليسم^۵]، باسانی از بين نمی‌رود. بخصوص لازم است عقیده‌ای را که خود در اين باره دارم از اول ابراز کنم زیرا یکی از اصول ایده آليسم

۵. برای کلماتی چون ایده آليسم، ایده‌تولوزی، و ديگر مشتقات واژه فرنگی ایده، مترجم فاضل کتاب حاضر، ضبط به صورت ایده آليسم، ایده‌تولوزی، و امثال آن را ترجيح می‌دهند. برای آنکه پيشنهادهایشان به نظر اهل فن برسد در کتاب حاضر به همین صورت عمل شد. — ناشر.

با نظری مساعد در این کتاب مورد بررسی قرار خواهد گرفت. پس مطالعه ما بر محور افراد — آنهم نه افراد عادی، بلکه افراد بسیار برجسته — دور خواهد زد. اندکی پیش بعضی افراد را قدری سرسری بر حسب بزرگی و مقام درجه بندی کردم. امیدوارم دلایل این درجه بندی در جریان مطالعه آنطور که باید روشن شود، زیرا یکی از نتایج فرعی کتاب این است که عظمت فکری در عصر ما عبارت از چیست و چگونه فعلا می توان آن را ارزیابی کرد.

دو مسأله در سراسر مطالعه ما را به خود مشغول خواهد داشت. آنچه در جلو صحنه به چشم می خورد و موضوع آشکار پژوهش است، نظریه های متفکران اجتماعی طراز اول در باب قصد و غرض آدمی است و تعریفهایی که از طبیعت اوداده اند. در پس آن گاهی نگاهی به سرعت به مسأله ای دیگر می افتد که به طور ضمنی مطرح می شود و بیشتر سبب سرگردانی است و هرگز به نحو خرسند کننده «قابل حل» نیست و آن اینکه چگونه ما اصولا به شناخت جامعه نایل می شویم. این همان معمای دیرین در شناخت شناسی است که هیچ گاه تا عصر حاضر کسی مانند معاصران خودمان با این شهامت و دقت با آن روبه رو نشده بود.

پس دو موضوع عمده ای که، به نظر من، تفکر عمومی اجتماعی با آن سروکار دارد یکی انگیزه های اصلی افعال آدمی به معنای اعم است و دیگری معیار فهم انسانی از آن فعالیتها. آنچه اذهان بزرگترین متفکران نظری را پیوسته مشغول داشته رفتار «منطقی» آزمایشی^{۲۲} در مقابل رفتار غیر عقلانی است و همچنین ویژگی سلطه جوییهای فردی و گروهی و منشأ انسجام اجتماعی و ماهیت و کارکرد عواطف مذهبی و مسائل مشابهی که هنگام تبیین و تعلیل این امور مطرح می شود. اینگونه مسائل از قدیم مختص فلاسفه محسوب شده است، اما در روزگار ما، هر وقت یکسره نادیده گرفته نشده، از سویی به عرصه علوم اجتماعی راه پیدا کرده است و، از سوی دیگر، به ادبیات، پیشینیان بلا فصل ما — یعنی افراد نسل ۱۸۹۰ — ۱۹۰۰ — کار تبیین این امور را بر مبنای شناخت شناسی شروع کردند و بر پایه روانشناسی یا جامعه شناسی پایان دادند. بنابراین، بیهمناسبت نیست اگر این گروه از متفکران را شخصیهای مرحله گذر از فلسفه به علوم اجتماعی نام دهیم. پرسشهایی که این متفکران مطرح می کردند خصلت کلی و نظری داشت و پاسخهایی که می دادند تنها مربوط به گوشه کوچکی از سرجمع مشکلاتی بود که دیده بودند پذیرای بحثهای نیمه علمی است. یا اگر به شاخ دیگر این قیاس ذو حدین نگاه کنیم، می بینیم پاسخهایی که داده می شد در قالب زبان ادبی و تعبیرات

مجازی بود. تنها جانشین علوم اجتماعی، ادبیات بود. زمانی در گذشته، فلسفه این دو جنبه تفکر نظری را با هم جمع کرده بود. اما اکنون علوم اجتماعی و ادبیات محکوم بودند هر يك به راه خود بروند.

با توجه به آنچه گفته شد لابد آشکار است که اشخاص مورد بحث در این کتاب، در اینکه مطالعه بر چه اصولی استوار باشد، مؤثر بوده‌اند. جنبه دوگانه‌ای که این اشخاص پیدا کرده‌اند، سهوی و تصادفی نبوده است. اگر معتقد نبودم که این متفکران می‌توانند در سنجش عاقلانه‌تر موقعیت انسان در جامعه به‌ما کمک کنند، برای مطالعه انتخابشان نمی‌کردم. تأثیر کروچه و فروید و وبر در هر صفحه این کتاب نمایان است. تصور ضمنی اینکه تاریخ عبارت از چیست، در اساس از کروچه ما به می‌گیرد ولی در عین حال اصحاب نظر در روانکاوی و جامعه‌شناسی نیز که کروچه بنا به‌مشرقی که داشت با آنها مخالف بود، در آن تصور تأثیر گذارده و تغییراتی وارد کرده‌اند. نخستین تناقض همین جاست: خطر القاط شلخته‌وار کاملاً مشهود است. ولی امیدوارم از این خطر جسته باشم.

با این ملاحظه می‌رسیم به آخرین وظیفه مورخ و وظیفه‌شناس در برابر خوانندگان. برای اینکه مورخ پیشداوریهای شخصی خود را پنهانی در لباس «عینیت» به خواننده قالب نکند، باید توضیح دهد که نوشته‌اش از چه عوامل تربیتی و چه ارزشهای اخلاقی متأثر است. بدیهی است او نمی‌تواند به کلیه این عوامل و ارزشها واقف باشد. حتی کسی که روانکاوی شده است با همه زوایای ذهن خودش آشنا نیست. اما باید حتی الامکان بکوشد آنچه را می‌داند توضیح دهد.

اطلاعی که من درباره خودم می‌توانم بدهم، این است که گرچه از اتباع امریکاهستم، از لحاظ فکری تربیت اروپایی دارم. فرهنگ اولیه‌ام انگلیسی-فرانسوی بوده است: منطق دکارت و عقل سلیم لاک و شکاکیت هیوم مدتها پیش از آنکه حتی يك سطر از نوشته‌های این فیلسوفان را خوانده باشم، جزئی از زمینه تعلیم و تربیت بوده است و طرز تفکرم طبیعتاً متمایل به مسلک «عقلی»^{۲۳} است. اما تماس با آلمان و سنت معنوی [یا ایده‌آلیستی] آن‌سرزمین چون از اوایل عمر آغاز شد، جهت‌گیری و تمایلاتم را عمیقاً دگرگون ساخت. در ایام اخیر، سر و کارم در مرتبه نخست با ایتالیا بوده است و از تأثیر قانع‌کننده و متین کروچه هرگز برکنار نبوده‌ام. خودم امیدوارم این تأثیرات متضاد منجر به قسمی توازن

و تعادل در افکارم شده باشد. تنش در من هست بین تمایل فطری به انصاف و اخلاق انگلیسی و فرانسوی مبتنی بر آدمیت و مروت و آگاهی به دامهای سکر آور و در عین حال دستاوردهای بیمانند فلسفه نقدی آلمان: خودم اکنون به این تنش خو گرفته‌ام ولی برخلاف میل باطنی، در نتیجه علاقه به تاریخ و تعمق درباره روش تحقیق، به موضعی نیمه معنوی [یا نیمه ایده آلیستی] کشیده شده‌ام. شاید این تعادل حساس، ضامن رعایت نوعی انصاف نسبت به طرفهای مسائل شود. ضمناً اضافه کنم که از مقایسه ملتها با یکدیگر که موجب ایجاد رشک و خصومت شود یکسره در این مطالعه پرهیز خواهم کرد. دخالت دادن احساسات و هیجانات گروهی در هر شعبه‌ای از تحقیقات تاریخی بیجاست، چه رسد به تاریخ‌اندیشه‌ها. تنها نگرش شایسته، نگرش متفکری بیغرض و بیطرف است که همه جهان را میهن خویش می‌داند.

این نظریات که در جنب اصل مسأله بیان شد، به یکی از خصوصیات دیگر نویسنده نیز اشاره‌ای در بر داشته است. در سراسر این مطالعه، نقطه عطف و پایه‌ای که همه تحلیلها از آن مایه می‌گیرد، عصر روشنگری در سده هجدهم است. موضع من خواسته و دانسته «قرن هجدهمی» است و معتقدم همه، کم و بیش فرزندان عصر روشنگری هستیم و هر فرد متمدنی از افراد جامعه غرب چون وارث این سنت انسانی دوست ساله است، ناگزیر از این نظرگاه درباره جنبشهای سیاسی و اجتماعی عصر خویش داوری می‌کند.

«به نظر من، اکنون بیش از هر زمان در گذشته وقت آن است که روزگار ما به خودسنجی بپردازد و آینه روشن و شفاف را که عصر روشنگری درست کرده، در برابر خود بگیرد... عصری که عقل و دانش را بالاترین قوه آدمی می‌دانست و عزیز می‌داشت، نمی‌تواند و نباید از یاد برود. باید راهی بیابیم تا نه تنها چهره حقیقی آن عصر را ببینیم، بلکه در را دوباره به روی نیروهای اصیلی بگشاییم که موجود آن شدند و به آن شکل دادند.» از مورخان معاصر که به نگارش تاریخ فلسفه در قرن هجدهم مبادرت کرده‌اند، هیچ کس از مورخی که ایمان خویش را در قالب این عبارات بیان کرده، بزرگتر نبوده است و من ایمان او را در این باب ایمان خودم می‌دانم. در عقاید وی نسبت به عصر روشنگری شریکم و مانند او برای فکر باز و عاری از جزمیت متفکران آن دوران و انعطافی که در کاربرد مفهوم عقل بخرج می‌دادند و در کی که از «حساسیت» و «شور و هیجان» داشتند، اهمیت قائلم. وقتی فلسفه عصر روشنگری را به این نحو با طرح اصلی و خطوط پیرامونی آن منطبق سازیم، می‌بینیم به هیچ وجه آنطور که معمولاً قلمداد می‌شود «تعقلی» محض نبوده است و دل‌بستگی

به سبب یابیهای مکانیستی و مادی و ایمانش به پیشرفت آدمی بیشتر محصول تحریفها و کژنماییهای انتقادی است.^{۲۴}

با اینهمه، نادانی است که نتیجه بگیریم زحمات منتقدان در دو قرن گذشته همه بیهوده بوده است و اکنون لازم نیست هیچ کاری کنیم جز اینکه خود نیز در کنار متفکران آن عصر موضع بگیریم. غرض من بیشتر این است که برخی اصول اخلاقی خاص قرن هجدهم - بریزه حتی المقدور پافشاری بر چاره جوییهای عقلی و رفتارهای انسانی - از جمله موارد پایدار و پراهمیت ماست که از هر اصلی که از آن عصر به بعد برای هدایت روشنفکران صورت بندی شده بمراتب مؤثرتر بوده است. البته مختار و بلکه مکلفیم که انتقادهایی را که در سده های نوزدهم و بیستم از شناخت شناسی و روانشناسی عصر روشنگری شده بپذیریم، بخصوص هر جا ثابت شود که ارباب نظر در آن دو رشته، سطحی و مکانیستی فکر کرده اند. همچنین پس از مشاهده بلاهای هولناک چهل سال اخیر، اکنون نمی توان انتظار داشت که کسی هنوز مانند متفکران قرن هجدهم به استعداد بشر برای نیکی و نیک رفتاری اعتماد کند. اما اگر اصول باز مانده از عصر روشنگری را در رفتار و پژوهش راهنما قرار ندهیم و رد کنیم، به خود زیان رسانده ایم.

در اینجا نیز اصولی که در مطالعه مسلم داشته شده است، هدف از آن را انعکاس می دهد. یکی از مهمترین کارهایی که متفکران بزرگ اوایل قرن بیستم بر آن همت گماشته بودند، نقد و سنجش عصر روشنگری بود. گاه به طور ضمنی به این کار می پرداختند و گاه صریحاً از طریق نفی و انکار، اما اکثرشان برخلاف آنچه معمولاً وانمود می شود آنچنان مخالفتی با قرن هجدهم نداشتند و حتی آنانکه از دیگران بزرگتر بودند، در داوری درباره پدیدارهای سیاسی و اجتماعی و لو - با شرمندگی - از معیارهای «روشن اندیشانه» استفاده می کردند. سخنگیری و باریک بینی فکری و بیزاری از عبارات مطمئن مانع از این می شد که علناً اعلام پیروی و وفاداری کنند و قیافه هایشان از آنچه واقعاً بود «خشنتر» و «خشکتر» جلوه

24) Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen, 1932).

ترجمه انگلیسی:

The Philosophy of the Enlightenment, transl. Fritz C.A. Koellen and J.P. Pettegrove, (Princeton, N.J., 1951), pp. XI-XII, 13, 55, 73, 90-92, 104-108, 169.

رجوع کنید همچنین به:

Peter Gay, «The Enlightenment in the History of Political Theory», *Political Science Quarterly*, LXIX (September, 1954), pp. 374-89.

می‌کرد. برای اینکه احساساتشان از دیده‌نامحرم محفوظ بماند، دیواری از عینیت علمی دور خود کشیده بودند و اکنون فقط گاهی با نگاهی زودگذر می‌توان به پشت آن دیوار نگرست و عواطف اخلاقی شدیدشان را دید.

بنابر این، باز هم کاری که باید بکنیم کشف موضع نیمه خودآگاهی است که در پس نظریه پردازیهای علنی نهفته است. همچنین باید میان دو نوع انتقاد از عصر روشنگری فرق بگذاریم. متفکران طراز اول اوایل قرن بیستم، مانند فروید و وبر و کروچه، منتقدان «وفادار» بودند و برخی از متفکران درجه دوم، از قبیل سورل، منتقدان «غدار». بنابراین، باید فرق گذاشت بین کسانی که وقتی تحقیر و تمسخر نثار عصر روشنگری می‌کردند، می‌خواستند ارزشهای انسانی غرب را به باد حمله بگیرند و دیگران که هدفشان از تعمق در مسئله انگیزش آدمی و ساختار جامعه، بیان مجدد آن سنت در قالبی بود که برای نسل شكاف فعلی مقبول و قانع کننده باشد.

حقیقت این است که هدف بیشتر احساسات ضد روشنگری نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰، چیز دیگری بود. عناد و مخالفت این متفکران بیش از آنکه معطوف به فرهنگ قرن هجدهم به صورت اصلی باشد، متوجه کیش تحصلی [یا پوزیتیویسم] بود که می‌خواست آن فرهنگ را به طور ساختگی و به لباس مبدل دوباره زنده کند. شورش بر پوزیتیویسم موضوع فصل آینده است. در اینجا به ذکر همین نکته بسنده می‌کنیم که تهمت تفکر مکانیستی و مادی که غالباً به عصر روشنگری زده می‌شود، اگر درست بسنجیم در واقع به فلسفه تحصلی و صور گوناگون آن وارد است. من شخصاً پوزیتیویسم را نمی‌پسندم و از این جهت بسا بیشتر کسانی که موضوع مطالعه ما در این کتابند همعقیده‌ام. اما باز هم باید متوجه باشیم که مخالفت درست با پوزیتیویسم مضحك است. دقت علمی متفکران این مکتب و پسایبندی ایشان به آنچه گمان می‌کردند پژوهش عینی است، هنوز سزاوار احترام است و حتی شکستی که خوردند نمایانگر یکی از اصولی است که دستاوردهایشان از آن مایه می‌گرفت. «پوزیتیویسم درست به دلیل ایمان به پیشرفت و واقع گراییهای ساده دلانه موفق به انجام اینهمه خدمات ارزنده شد.»^{۲۵}

جمعی از متفکران دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ برای اینکه وزندای در برابر ایمان پوزیتیویستی به علوم دقیق ایجاد کنند، به «شهود» یا «درون بینی» متکی شدند. البته هر يك از ایشان

معنای دیگری از این لفظ اراده می‌کرد و اتکایش به این نوع شناخت که سخت محل منازعه بود، با سایرین تفاوت داشت. یکی از مهمترین موضوعات مطالعه ما، کاربردهای گوناگون «درون‌بینی» است و تعریف آن - اگر اصولاً تعریف درست چنین تصویری هرگز امکان‌پذیر باشد - بتدریج در جریان بررسی آشکار خواهد شد. پیداست که چاره حقیقی مشکل به این نیست که «درون‌بینی» و «تعقل» را به عنوان دو طریق معرفت که هر کدام نقیض یا مکمل دیگری است در مقابل هم قرار دهیم. ممکن است این دو، جنبه‌های مختلف عمل روانی واحدی باشند و آنچه به درون‌بینی معروف است آمیزه‌ای از فرایندهای ظریف تعقلی و عاطفی باشد و همین ظرافت، تمیزشان را از یکدیگر نامقدور سازد. تعقل کمابیش کلاً به‌طور خودآگاه صورت می‌گیرد و درون‌بینی جزئاً چنین است. با این حال، درون‌بینی هم به معنایی که فروید اراده می‌کرد عملی «ناخودآگاه»^{۲۶} نیست و در دایره‌ای جریان پیدامی‌کند که فروید آن را «پیش‌آگاهی»^{۲۷} و ویلیام جیمز «حاشیه خودآگاهی» نام داده است. وجه امتیاز آن، «جوش خوردن گامهای میانی با یکدیگر» است. تشخیص دقیق این گامها میسر نیست اما بدون شک، درون‌بینی «در هر تفکر آفریننده، اعم از هنری و علمی، که در آن از نمادها استفاده شود» حایز اهمیت است و تنها چیزی است که «جهشهای هنری و علمی را امکان‌پذیر می‌سازد و بدان وسیله قوه خلاقه چنین گامهای بلند و شگرفی بر می‌دارد».^{۲۸}

تصور نمی‌کنم حتی «علم‌زده»ترین اشخاص هم به چنین وصفی اعتراض کنند. من شخصاً باید اعتراف کنم، که تمایلم به درون‌بینی و اعتقاد به اهمیت انگیزه‌های روحانی بیش از حدی است که صرفاً برای تحمل آن دردِ دیگران لازم است و، از این جهت، با اغلب متفکران مورد بحث در این کتاب همداستانم که سبب یا بیهای «طبیعی» محض را برای تبیین رفتار آدمی نارسا می‌دانستند و جدانشان با نسل پدرانشان از همین باور مایه می‌گرفت. البته این باور دخلی به ادیان رسمی نداشت. وبر و پاره‌تو و دورکم مفتون دیانت بودند اما نه به عنوان جلوه‌ای از ایمان خصوصی خودشان، بلکه به عنوان یکی از پدیدارهای اجتماعی بسیار مهم که در محاسبات پیشینیان بلافاصلشان به حساب گرفته نشده بود. موضع جدید نسبت به امور روحی معمولاً منفی بود. متفکران اجتماعی بزرگ اوایل قرن بیستم شخصاً هوادار

26) unconscious.

27) the preconscious

28) Lawrence S. Kubie: «Problems and Techniques of Psychoanalytic Validation and Progress», *Psychoanalysis as Science*, ed. E. Pumpian-Mindlin (Stanford, Calif., 1952), pp. 50-51.

ارزشهای روحانی مشخص نبودند، بلکه مفروضات مکتب اصالت طبیعت را در علوم و اخلاق سطحی می‌دانستند و مردود می‌شمردند. افراد نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ از این جهت بمراتب از شارحان و مفسران‌شان که بعداً ظهور کردند، محتاط‌تر بودند.

این حکم در مورد خود من هم صادق است. بهترین شاهد این موضع منفی و شکاک، سخنان یکی از پیروان مکتب طبیعی است که در قالب ادبیات سالهای پیش از جنگ جهانی اول، اینگونه افادهٔ مرام کرده است:

من معتقدم که روح و جسم در وجود مانعة‌الجمعند. روح مجموعه‌ای از پدیدارهای روانی است و جسم مجموعه‌ای از پدیدارهای آلی.... من می‌دانم که شخصیت من توده‌ای از ذرات مادی است که وقتی متلاشی شود، مطلقاً نابود خواهد شد.

من معتقدم که وجوب علیت، قانون کلی است و ما از جمیع جهات مقید به شرایطیم.... خیر و شرمنازائی صرفاً اعتباری و قراردادی است. ...

من معتقدم که گرچه پدیدارهای حیات هنوز همگی تحلیل نشده‌اند اما روزی خواهند شد. ۲۹...

نویسندهٔ این سطور خود عمیقاً دستخوش دودلی و پریشانی بود و چنانکه در فصل ماقبل آخر این کتاب خواهیم دید، زمانی که نوشت یکی از مدارك محوری در کشمکشهای روحی افراد آن نسل بشمار می‌رفت - نسل اروپاییانی که درست پیش از جنگ جهانی اول پا به سنین مردی می‌گذاشتند و پدران‌شان در دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ به پختگی رسیده بودند. یک‌ربع قرن پیش، اصالت طبیعت مهمترین فلسفه‌ای بود که میان مردم رواج داشت؛ اما در ۱۹۱۳ دیگر کهنه شده بود و باب‌پسند نبود. افراد نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ فقط اصول مکتب طبیعی را رد کرده بودند و چیزی که ضد آن باشد به جایش نیاورده بودند. به همین قانع بودند که در برزخ تعلیق حکم بسر ببرند. دیگر امکانات فلسفی را رد نمی‌کردند ولی از تصدیقات جزئی پرهیز داشتند و من امیدوارم از میان نواده‌های ایشان تنها کسی نباشم که معتقدم برای کسی که در جوامع انسانی تحقیق می‌کند، این صحیحترین موضع فلسفی است.

دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰

شورش بر پوزیتیویسم

در تاریخ دوره‌هایی پیش می‌آید که عده‌ای از متفکران پیشرو، معمولاً مستقل از یکدیگر نظریاتی چنان متفاوت با عقاید متعارفی زمان و، با این وصف، آنقدر مرتبط با هم درباره رفتار انسان پدید می‌آورند که بنظر می‌رسد مجموعاً انقلابی در افکار برپا کرده‌اند. یکی از چنین دوره‌ها، دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ بود که در آن، اصولی که در قرنهای هجدهم و نوزدهم مسلم‌شمرده شده بود مورد تجدیدنظر و انتقاد واقع گشت و، در نتیجه، اصول تازه‌ای پدید آمد که وجه امتیاز روزگار ما قرار گرفت. «در هیچ دوره‌ای نیست که در عمر کوتاه یک نسل، انقلابی به این عظمت در برداشتهای تجربی از جوامع انسانی روی داده باشد مگر آنکه به قرن شانزدهم رجوع کنیم. سبب این امر چه بود؟»^۱

کسانی که موضوع تحقیقشان واپسین سالهای سده نوزدهم بوده، تقریباً همگی به نحوی از انحا دگرگونی روانی عمیقی در آن دوران حس کرده‌اند. البته این درکی را که حاصل کرده‌اند به صورتهای بسیار مختلف به قالب بیان ریخته‌اند. در تعبیرهای قدیمتر و بیشتر ذوقی (که کسانی مانند هنری ادامز ارائه داده‌اند)، دهه مورد بحث به صورت fin de siècle [یا پایان قرن] - دوره سیر آبی و تبه‌گنی و کژخوییهای پر تصنع و پایان عصری بسر رسیده - تصویر شده است. از نظر ما این سؤال ربطی به مطلب ندارد که این وضع تا چه حد جنبه خودنمایی ادبی و جلوه‌فروشی هنری داشته است. از جهت مقصودی که در پیش داریم، fin de siècle فقط زمینه کار است.

ممکن است وسوسه شویم که این موضع تازه را به عنوان حالتی بین برداشت ذوقی

1) Talcott Parsons, op. cit., p. 5.

و برداشتی عقلی تر، نورمانتیسم^۲ یا عرفان به سبک جدید نام دهیم. صورت بندی مسأله بدین شکل از بسیاری جهات معقول بنظر می رسد. بیگمان تمایل به ذهنیت که در بسیاری از آثار تخیلی و فطری سالهای بین ۱۸۹۰ تا جنگ جهانی اول دیده می شود، یادآور آمال نخستین رمانتیکهاست. در دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ یا ۱۹۰۰-۱۹۱۰، بعضی نویسندگان برای اینکه آن دسته از ارزشهای تخیلی را که اسلاف بلا فصلشان نادیده گرفته یا تحقیر کرده بودند دوباره به منزلت پیشین باز گردانند، نیم قرن به عقب می رفتند. همین قسم نویسندگان بودند که متولیان کیش داستایوسکی و نیچه شدند و آن دو را مبشران و پیشاهنگان ادبی عصر جدید معرفی کردند. تضاد دردناکی در این واقع وجود دارد که همان سال - یعنی ۱۸۸۹ - که نیچه به جنون دچار شد، آثارش پس از بیست سال غفلت، کم کم از پسند عام برخوردار می شد. بارها در این کتاب به بعضی متفکران اجتماعی بر می خوریم که اشارات پراکنده نیچه را به تلاشهای ناخود آگاه و اقلیتهای دلاور و چیره گر، به صورتی دقیقتر و منظمتر بسط می دهند.

اما نیچه را نو رمانتیک خواندن مسلماً خطاست. از ارکان اندیشه نیچه، نقد و سنجش گری سقراطوار است و چنین وصفی از او، حق این عناصر را ادا نخواهد کرد و تنها مناسب عده ای انگشت شمار از متفکران اجتماعی اوایل سده بیستم - آن هم شخصیتهای کم اهمیت تری مانند یونگ و پگی - خواهد بود. شخصیتهای برآستی بزرگ، بعضی مخالف گرایشهای به زعم خویش نو رمانتیک بودند و بعضی، مانند فروید و وبر، سعی داشتند ومانتیسمی را که در خود مشاهده می کردند مهار کنند. دور کم شاید از همه معاصرانش بیشتر به آنچه «احیای عرفان» می نامید به طور بی قید و شرط اعتراض می کرد.^۳ ولی تنها او نبود؛ کسان دیگر هم بودند. بر گسون «عارف» (که شاید حمله دور کم متوجه او بود) نباید نماینده آن عصر محسوب شود. فلسفه او یگانه نظریه مهم آن روزگار بود که آشکارا جنبه های عرفانی داشت و، با این وصف، باز هم حتی الامکان در قالب مصطلحات معمول فلسفی بیان می شد. گرایشهای نو رمانتیک بزرگترین تأثیر را در سطوح «پایینتر» اندیشه - یعنی در سطح تهییج گران نیمه مردم پسند - به جای گذارد. در این سطح بود که وقتی نو رمانتیسم در

2) neo-romanticism

3) Emile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* (Paris, 1895).

ترجمه انگلیسی:

The Rules of Sociological Method, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (Chicago, 1938), p. XL.

سیاست بکار افتاد، به «خیانت روشنفکران» انجامید - خیانتی که سی سال بعد هدف حملهٔ کو بنده ژولین بندا قرار گرفت.

پس معلوم شد «رمانتیسیم» اسم با مسمایی نیست، آیا «غیر عقلانی مسلکی»^۴ وصف عمومی بهتری است؟ مسلم اینکه اصطلاحی جمع و جور و متدوال است و لااقل از دل-مشغولیهای واقعی متفکران اجتماعی اوایل قرن بیستم حکایت می‌کند. شك نیست که روشنفکران نوآور دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ عمیقاً به مسألهٔ انگیزش غیرعقلانی رفتار انسانی توجه داشتند و کشف مجدد امور دور از منطق و دور از مدنیت و تبیین ناپذیر اگر نگوییم سرمستشان کرده بود، لااقل دست از سرشان بر نمی‌داشت. ولی چنین متفکران را «غیرعقلانی مسلک» خواندن، دوپهلوی گویی خطرناکی است، زیرا این طور به ذهن متبادر می‌شود که تحمل و حتی ترجیحی برای قلمرو امور ناخودآگاه در میان بوده است، در حالی که عکس قضیه صادق است. متفکران اجتماعی دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ تنها از این جهت به امر غیرعقلانی علاقه داشتند که می‌خواستند گریبان بشر را از چنگ آن خلاص کنند. در آن تعمق می‌کردند، در جستجوی راههایی برای رام کردنش بودند تا بلکه آن را در مجاری سازنده برای مقاصد انسانی بیندازند. حتی سورل که بکرات او را سلطان غیرعقلانی مسلکان خوانده‌اند، هدفش در زندگی، یافتن ضابطه‌ای سیاسی بود که بادیای زیر سیطرهٔ منطق صنعت و ماشین سازگار باشد. سورل و پاره‌تو و دورکم و فروید همه خویشتن را مهندس یا تکنیسین یا دانشمند یا پزشک می‌دانستند. باطل است که ایشان را غیرعقلانی مسلک بخوانیم مگر صرفاً معنایی بسیار مخصوص در نظر داشته باشیم. گاهی در عوض، اصطلاح «ضد تعقلی» بکار رفته که هم جامع است و حکایت از بیزاری از ایدئولوژی و امور مستقل از تجربه (a priori) و تفکر مجرد يك قرن و نیم پیش می‌کند و کسانی را مانند سورل و دورکم، باوجود آنهمه اختلاف از جهات دیگر، به هم پیوند می‌دهد و یادآور نفوذ و اعتبار مردی مانند ویلیام جیمز است. (نفوذ جیمز از سویی، ضد نفوذ نیچه است و از سوی دیگر مکمل و قابل مقایسه با آن). مسلک ضدتعقلی تقریباً همان مذهب اصالت عمل یا [پراگماتیسیم] جیمز است و برای گروه‌بندی بخش بزرگی از نوآوریهای فکری دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ قدر مشترک مناسبی بدست می‌دهد. اما این اصطلاح از سویی چیزهایی را در بر می‌گیرد که نباید و از سوی دیگر آنطور که نباید جامع نیست. از طرفی جنبهٔ انتزاعی و عقلی اندیشهٔ کروچه را شامل نمی‌شود یا

4) irrationalism.

مثلاً بحساب نمی‌گیرد که ماکس وبر به مرحله‌ای رسیده بود که نظریه خویش را در باب جامعه در چارچوب «نمونه‌های مثالی»^۵ بسط می‌داد. ولی، از طرف دیگر، رویگردانی از اصول فکری عصر روشنگری را کاملتر و قطعی‌تر از آنچه واقعاً بوده جلوه می‌دهد. حمله به یادگارهای فکری و عقلی گذشتگان در واقع جبهه محدودتری داشت و هدف اصلی آن، به قول محققان دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰، «پوزیتیویسم» یا مذهب تحصلی بود. مراد از این اصطلاح فقط نظریات کهنه و غریبی نبود که با نام اگوست کنت، واضع لفظ پوزیتیویسم، تداعی پیدا کرده بود. حتی فلسفه اجتماعی هربرت اسپنسر هم نبود که در عصر آن محققان، لباسی نو برای تفکر پوزیتیویستی شده بود. غرض متفکران دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ از پوزیتیویسم، اصولاً گرایش به بحث درباره رفتار آدمی در قالب تشبیهات اخذشده از علوم طبیعی بود. احساس نوآوران آن دهه این بود که برای رد کردن رایجترین عقیده‌ای که بر افکار چیره بود، باید در برابر پوزیتیویسم واکنش نشان دهند و از این راه خویشان را از یوغ فکری بیست و پنج سال گذشته خلاص کنند.

بنا بر این، اگر بگوئیم نوآوریهای دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ در حکم شورش بر پوزیتیویسم بود، مناسبترین وصف مقدماتی را از کارهای متفکران مورد بحث بنا به تصور خودشان داده‌ایم. ولی حتی این ضابطه هم خالی از خطر نیست. باید بهوش باشیم که مثلاً کسی مانند کروچه هر عقیده‌ای را که در فلسفه نمی‌پسندید منتسب به پوزیتیویسم می‌کرد و نباید فراموش کنیم که برخی از پرنفوذترین متفکران آن دوره، از قبیل دورکم و موسکا، هرگز سنت پوزیتیویستی را در اساس ترك نکردند و بالاخره باید بیاد بیاوریم که کسانی همچون فروید مدتها پس از آنکه یافته‌هایشان قالب واژگان موروثی را شکسته بود، همچنان از تعبیرات مکانیستی مأخوذ از علوم طبیعی استفاده می‌کردند.

پس باید بپرسیم پوزیتیویسم به چشم شورشیان جوان دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ چگونه چیزی جلوه گر می‌شد. برای درک هر گرایشی که تازه در افکار پدید می‌آید، باید اول ببینیم شورش علیه چه چیز صورت می‌گیرد.

پیشتر گفتیم که کسانی که در اواخر قرن نوزدهم از پوزیتیویسم انتقاد می‌کردند در نوشته‌هایشان تعریف دقیقی از آن نمی‌دادند و ظاهراً بر این گمان می‌رفتند که مطلب برای

خوانندگانشان آشنا تر از آن است که محتاج مشخص کردن باشد. پوزیتیویسم را بیش از آنکه مجموعه خاصی از اصول بدانند، گرایش فکری متفرق و پراکنده‌ای می‌شمردند و، از این رو، اصطلاح «پوزیتیویسم» را تقریباً مترادف با نام برخی عقاید دیگر فلسفی که نمی‌پسندیدند - از قبیل «مادیت» [یا ماتریالیسم]، «ماشینوارگی» [یا مکانیسیسم] و «مذهب طبیعی» [یا ناتورالیسم] - بکار می‌بردند. اما هر کس گرایشی را که در اواخر سده نوزدهم غلبه داشت «مادیت» یا «مادی مسلکی» بخواند، بوضوح ساده‌انگاری کرده است. شاید در هیچ دوره متفکر مهمی نبوده که بر استی مادی مسلک باشد. معمولاً لودویگ فویرباخ را نمونه‌ای اعلای این طرز فکر در قرن نوزدهم معرفی می‌کنند. ولی حتی او هم بی‌قید و شرط «مادی» نبود.^۶ اعتقاد به «ماشینوارگی» وصف نسبتاً صحیحتری بود، زیرا حکایت از معتبر دانستن تعلیل بر اساس فیزیک نیوتن و بویژه رشته نویناد برق می‌کرد. به همین وجه، «مذهب طبیعی» نیز حاکی از اعتقاد به سبب‌یابی بر پایه زیست‌شناسی بود که هرچه از عمر قرن نوزدهم بیشتر می‌گذشت، بیشتر رایج می‌شد و خصوصاً از هنگام غلبه داروینیسم در دهه ۱۸۶۰-۱۸۷۰ بیش از پیش قوت می‌گرفت.

محور تعارضات فکری، شکل بکار بسته یا «اجتماعی» داروینیسم بود. برخی از نخستین هواداران داروین پیرو آگوست کنت بودند و دومین کاهن اعظم پوزیتیویسم، هربرت اسپنسر، چون حس کرده بوده در داروینیسم امکاناتی برای تأیید موضع خودش وجود دارد، زیر لوای آن رفته بود.^۷ همینکه پوزیتیویسم با داروینیسم متحد شد، بعضی تغییرات عجیب در آن بوقوع پیوست. پوزیتیویسم به صورت اولیه در قرن هجدهم، اساس را اصالت سودمندی^۸ قرار داده بود و فلسفه‌ای عقلی بود و پیروانش اعتقاد داشتند مشکلات انسان در جامعه با تدابیر عقلی چاره‌پذیر است. اما وقتی پوزیتیویسم تحت تأثیر داروینیسم اجتماعی واقع شد، خصلتهای عقلی را از دست داد. از آن پس «وراثت» و «محیط» عوامل موجه کارهای آدمی شدند نه تصمیمهای آگاهانه و منطقی. نظر عمومی بر این قرار گرفت که مناسبات میان آدمیان را باید تابع چیزی شبیه «وضع طبیعی»^۹ یا به اصطلاح جدید، «تنازع بقا» دانست. نه نظم متین اجتماعی. در نتیجه، نوعی جبری مسلکی^{۱۰} علمی پدید آمد که نقطه مقابل خوش بینی

6) Franco Lombardi, *Ludovico Feuerbach* (Florence, 1935), pp. 227-45.

7) Jacques Barzun, *Darwin, Marx, Wagner: Critique of a Heritage* (Boston, 1941), pp. 37-42

8) Utilitarianism

9) state of nature

10) fatalism

پرجوش و هیجان فیلسوفان قرن هجدهم یا پیروان انگلیسی اصالت سودمندی در اوایل قرن نوزدهم بود. طنز قضیه در این بود که پوزیتیویسم به عنوان نظریه‌ای فوق‌العاده تعللی شروع شد و عملاً به فلسفه‌ای از بیخ‌وبن ضد تعللی مبدل گشت.^{۱۱}

از این رو، در چشم انداز فرهنگی روزگار مورد بحث که داروینیسم اجتماعی بر آن سایه افکنده بود، هدف متفکران جوان دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ باید درست عکس آنچه معمولاً وانمود شده تلقی گردد. ایشان نه تنها «غیرعقلانی مسلک» نبودند، بلکه می‌کوشیدند حقانیت پژوهش عقلانی را ثابت کنند و چون از خطر اعتقاد به وجوب آهنگین علیت به هراس افزاده بودند، در پی جستن راههایی بودند تا آزادی نظرورزی و مقام بلند روح را که آدمی يك قرن پیش از آن بهره‌مند بود، به او باز گردانند.

امروز برای ما تجسم مشرب فکری ۱۸۹۰-۱۹۰۰ دشوار است. مشکل می‌توانیم تصور کنیم که کسانی که امروز تقریباً فراموش شده‌اند، چگونه در آن روزگار می‌توانستند از چنین نفوذی برخوردار باشند. در ایتالیا، طبقه حاکم با کشیشان مخالف بود و این مخالفت، تعالیم پوزیتیویستی را تقویت می‌کرد و به خامترین و زمخت‌ترین صورت در آورده بود. متولی این کیش، کشیشی خلع لباس شده به نام آردیگو بود. در آلمان، پوزیتیویسم هرگز به آن صورت ریشه نداد و نید و سخنگوی آن فیزولوژیستی موسوم به دو بو آرمون در دانشگاه برلین بود. فرانسه موطن برجسته‌ترین پوزیتیویستها بود. هنوز هم ممکن است بعضی از ما از تن و رنان که به یافتن زنجیره‌های دقیق علت و معلول و تأسیس اخلاقیات بر پایه تسلیم و رضا همت گماشته بودند، با احترام نام ببریم. اما نسلی که تحت تأثیر مستقیم این مردان بزرگ شده بود، تعالیمشان را بدخیم و نامبارک می‌انگاشت. از سخنان مشهور تن یکی این بود که «فضیلت ورذیلت نیز مانند قند و زاج، فراورده و محصولند»، یا «تبوغ، برآمد نژاد و محیط و لحظه [مناسب] است»، یا «طبیعت و تاریخ از تعمیم ضرورت پدید می‌آیند». این کلمات قصار امروز ممکن است فقط گزاف‌گویی به نظر ما بیاید ولی در آن روزگار وزنه خردکننده‌ای بود که قوه تخیل را در جوانان به اختناق دچار می‌کرد. به همین وجه، نسبی‌گرایی رنان نیز چنان به اوج فرهیختگی رسیده بود که مانند آب یخ هر ارزش آرمانی را از حرکت باز می‌داشت. رومن رولان به خاطر می‌آورد که چگونه هنگامی که معلمی جوان بود و در قله دستگاه آموزشی فرانسه، یعنی دانشسرای عالی،^{۱۲} هنر و موسیقی

11) Parsons, op. cit., pp. 64, 67, 111-14.

12) Ecole Normale Supérieure

درس می‌داد، با دوستانش برای خلاص شدن از قید شکاکیت بدبینانه مرسوم تلاش می‌کرد: همه مضطرب و وحشتزده دور هم کز کرده بودیم و نفس از کسی در نمی‌آمد... آه که چه سالهای سختی را با هم گذراندیم. استادان و بزرگترانمان خبر ندارند که جوانان ما با چه دغدغه‌ای زیر سایه‌شان دست به گریبان بودند.^{۱۳}

فقط در قلمرو حیات روحی نبود که هر چه دهه ۱۸۸۰-۱۸۹۰ به پایان نزدیکتر می‌شد، جوانان بیشتر احساس اختناق می‌کردند. دهه براستی دهه‌ای نفس گیر بود. نیچه برای اینکه آزادتر نفس بکشد، از شر کوتاه بینی و خودپسندی و یمایگی طبقه متوسط بالا به کوه‌های آلپ پناه برد. حتی هنرهای تزئینی این دوره حالت ثقل و انباشتگی و خفگی بر روز می‌داد:

مردم دهه ۱۸۷۰-۱۸۸۰ و ۱۸۸۰-۱۸۹۰... تشنه واقعیت بودند ولی بدبختی‌شان در این بود که واقعیت را با مادیت که فقط ظاهر فریبنده واقعیت است اشتباه می‌کردند. به این جهت، همیشه دردنیای مفلوکی مملو از لای و پنبه و مقوا و زرورق زندگی می‌کردند. تنها جایی که در آنچه درست کرده‌اند خلاقیتی به خرج داده‌اند در هنرهای زینتی است، یعنی هنر رویه کوبی و شیرینی‌پزی و گچ‌بری...^{۱۴}

این عبارات از یکی از نامنضبط‌ترین و درعین حال تازه‌اندیش‌ترین مورخان فرهنگی است که زمینه مادی زندگی بورژوازی را در دهه ۱۸۸۰-۱۸۹۰ با چابکدستی اینگونه ترسیم کرده است.

در دهه بعد بویژه در اواخر دوره، شرایط اجتماعی و سیاسی مألوف که آن احساس اطمینان را بوجود آورده بود، کم‌کم رو به تغییر نهاد. هم در سطح «پایینتر» و هم در سطح «عالیتر» فعالیت فکری، رفته‌رفته فلسفه متداول طبقه متوسط بالا - یعنی کیش خودپسندانه پیشرفت مادی که می‌شد گفت همان «پوزیتیویسم» متنها به شکل عامیانه است - مورد تردید

13) Daniel Halévy, *Charles Péguy et les Cahiers de la Quinzaine* (Paris, 1918), p. 30.

این جمله‌ها از نخستین چاپ کتاب است و از چاپ‌های تجدید نظر شده بعدی که مبنای ترجمه انگلیسی است، حذف شده است.

14) Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit* (Munich, 1931).

ترجمه انگلیسی:

A Cultural History of the Modern Age, trans. Charles Francis Atkinson (New York, 1932), pp. 299.

قرار می گرفت. پس از دو دهه تعادل ناپایدار، تربیانی که دولتهای بزرگ اروپای غربی برای استقرار نهادها داده بودند، باز جای شك و شبهه پیدا می کرد. کارکرد عینك دو رژیمی که به برکت وحدت سیاسی در آلمان و ایتالیا سرکار آمده بودند خصلت مصنوعی آنها را آشکارتر می ساخت: در مورد آلمان، سبب این امر تغییرات بی منطق و نامعقولی بود که پس از استعفای بیسمارک در ۱۸۹۰ در سیاست کشور روی می داد و، در مورد ایتالیا، اغتشاشها و بی نظمیهای اجتماعی و حکومت خودکامه ای که در پایان قرن بوجود آمد. در فرانسه، تکانی که قضیه دریفوس به همه داد مدافعان و دشمنان آن سروان ارتش را بر آن داشت که هر دو در ایده ثلویثهای دیرینی که اساس مدعیاتشان بود بازپژوهی کنند.

قبلاً نابسامانی اجتماعی و بحران اقتصادی و کارکرد عینك نهادها موجب نمو احزاب سوسیالیست و اشاعه عقاید مارکسیستی شده بود. دوره بزرگ گسترش سوسیالیسم در تاریخ اروپا، دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ است. در نظر اول شاید چنین بنماید که مارکسیسم چون يك فلسفه نقدی اجتماعی بود نه فلسفه ای تحصیلی یا پوزیتیویستی، ممکن بود بتواند حربه مناسبی برای متفکران نوآور دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ برای پیکار با ایده ثلویث مسلط طبقه متوسط اروپا فراهم سازد. البته تحت تأثیر سخنرانیهای نیروبخش آنتونیو لایبرولا در دانشگاه رم، مدت کوتاهی چنین وضعی در ایتالیا پدید آمد. ولی حتی در آنجا هم بند تو کروچه، شاگرد لایبرولا، سرانجام ناچار شد خود به نقد مارکسیسم بپردازد. در میان نوآوران دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰، مارکسیسم در اساس شکل گمراه و منحرف و بخصوص مخرب و موزیانه کیش مسلط پوزیتیویسم تلقی می شد و در افق فرهنگی، به صورت واپسین ایده ثلویث از ایده ثلویثهای شبه علمی و کلی بافی بنظر می رسید که از اوایل قرن هجدهم اصحابشان در صدد مسحور کردن و شیفتن روشنفکران اروپا برآمده بودند.

بنابر این، رویارویی با مارکسیسم، نخستین و واضحترین تکلیف روشنفکران نوآور دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ بشمار می رفت. بعضی، مانند فروید، فقط به طور ضمنی و با گسترانیدن دامنه تفکر اجتماعی به زمینه هایی که اصحاب ایده ثلویثهای سوسیالیستی در خواب هم ندیده بودند، با مارکسیسم روبرو شدند. دیگران، از قبیل پاره تو، از طریق تشکیک در اصول محوری مادیت دیالکتیکی [یا ماتریالیسم دیالکتیک] کمر به رد آن بستند. جمعی دیگر، مثل کروچه و سورل، واژگان و تعبیرات مارکسیستی را حفظ کردند اما خود مارکسیسم را به چیزی چنان مغایر با مقصود اصلی بدل ساختند که جز چارچوبی میان تهی از آن باقی نماند — چارچوبی که مفاهیم گذشته فعلیت خویش را در آن ازدست داده و به مشتی نماد و تمهیداتی

در روش‌شناسی مبدل گشته بود. سرانجام ده سال بعد، ماکس وبر نظر جدیدی دربارهٔ جامعه به میان آورد که انگیزه‌های اقتصادی مورد بحث مارکس را با ژرف‌ترین ارزشهای معنوی و روحانی بشر در تنازع و تقابل قرار داد.

این ارزیابی مجدد فرهنگی گرچه متوجه مسائل مشترک بود، اما در هر کدام از جوامع ملی اروپای غربی و مرکزی حالت دیگری داشت. از چنین جوامع، اول باید به آلمان پیروانیم. راست است که آلمان اوج عظمت فکری را پشت سر گذاشته بود و قرن درخشان آفرینندگی مردان آن سرزمین - از حدود ۱۷۶۰ تا ۱۸۶۰ - اکنون اندک اندک در افق خاطره‌های باشکوه گذشته فرو می‌رفت. اما آن کشور هنوز در مقام پیشوایی تقریباً بلامنازع قرار داشت. ممکن بود فرانسه خطهٔ هنرمندان و داستان‌سرایان باشد، ولی آلمان سرزمین متفکران و استادان دانشگاه بود. شاید آلمان اکنون از سرمایه فکری گذشته می‌خورد، اما همچنان زیارتگاه دانشجویان و دانش‌پژوهانی بود که در طلب آموزش مایه‌ور علمی و تاریخی به آن کشور روی می‌آوردند. از این رو، طبیعی است که در بررسی جوامع فکری و فعالیت‌های علمی در دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰، نخست به آن سرزمین بپردازیم.

یکی از بازماندگان بزرگوار آن دوره، جو فکری ایام جوانی را پس از پنجاه سال چنین بخاطر می‌آورد: «در سراسر آلمان، نه تنها از نظر سیاسی، بلکه از جهت روحی و فکری نیز چیزهای تازه در حدود سال ۱۸۹۰ به چشم می‌خورد. ... از حیث سیاسی وضع رو به نشیب بود و از لحاظ فکری، دوباره رو به فراز». تجدید علاقه به امور معنوی و روحی به شکل «اشتیاقی جدیدتر و عمیقتر به آنچه اصالت و حقیقت داشت» و نیز به صورت «درکی تازه از خصلت پریشان و معمایی زندگی امروز» متجلی می‌شد. «به تعبیر عادی‌تر و یومیه‌تر، دورهٔ بعد از ۱۸۹۰ لا اقل از جهت سلیقه [به دو دههٔ گذشته] برتری داشت.»^{۱۵} نخستین نشان تغییر روزگار، انتشار کتابی زیر عنوان «امپران به عنوان مربی در ۱۸۹۰ به قلم نویسنده‌ای ناشناس بود که غوغایی بی‌سابقه برپا کرد. تا بیست و پنج سال بعد که زوال غرب اسپنگلر منتشر شد، هیچ اثر دیگری اینچنین توجه عامه را بر نیانگیخت. (کتاب اسپنگلر و این کتاب از این جهت به هم شباهت داشتند که هر دو معلومات پراکندهٔ نویسنده را به طرزی بی‌نظم و بی‌سامان به نمایش می‌گذازدند و هر دو به سبب حکایت از چیزی

15) Friedrich Meinecke, *Erlebtes 1862-1901* (Leipzig, 1941), pp. 167-68.

دیگر ۱۶ کسب معنا می کردند).

نویسنده که بعداً شخصی به نام یولیوس لانگین از آب درآمد، نمونه کامل افراد «نیمه تحصیلکرده» ای بود که راجع به همه چیز به ضرس قاطع اظهار عقیده می کنند و جز مخیله ای هنری و استعدادی برای نوشتن جمله های پر آب و تاب و تحصیلاتی وسیع ولی نامنظم بضاعتی ندارند. نمونه ای از کارهایش این بود که به فاصله کوتاهی پس از ابتلای نیچه به جنون، در خانه آن فیلسوف میز شد و ادعا داشت که اگر بیمار را کاملاً در اختیار او بگذارند، معالجه اش خواهد کرد.^{۱۷}

کتاب لانگین کشکولی از افکار مختلف بود که در آن هیچ کدام از اندیشه ها برای اینکه خواننده کم توجه و سرسری خسته نشود، با عمق کافی پیگیری نمی شد. کتاب به همه چیز - از اخلاق و سیاست گرفته تا علم و هنر - سر می کشید. روشن نبود که در آن از چه دستگاه مفاهیم استفاده شده است. بنا بر این، در صفحه آخر هیچ پیشرفتی نسبت به صفحه اول (که باید گفت بهترین صفحه کتاب بود) بدست نیامده بود. فقط شمار کثیری شواهد و امثال مختلف - بعضی بسیار روشنگر، برخی مشکوک و پاره ای صرفاً خنده دار - ذکر شده بود تا مدعای اساسی کتاب را ثابت کند که رامبران باید راهنما و نمودگار فرهنگ آلمان در آینده قرار بگیرد.

لانگین می خواست این مدعا را با دلیلی من درآوردی و بظاهر خردپسند - یعنی با اتکا به عنصر شمال غربی یا niederdeutsch در حیات ملی آلمان - توجیه کند. به اینگونه سفسطه ها کاری نداریم. چیزی که کتاب را از ورطه پوچی و بلاهت محض نجات می داد و لااقل به سبب دلالت بر چیزی دیگر معنایی تبعی به آن می بخشید، این بود که نویسنده در صدد تشخیص معایب فرهنگ زمان برآمده بود و روزگار خودش را به عنوان عصر زوال و انحطاط - عصر اسکندرانیه ها، عصر سیطره استادان دانشگاه و متخصصان - هدف حمله قرار می داد. «گوته، که امروز - البته بیشتر در عالم حرف تا در عمل - مورد تجلیل و احترام آلمانیهاست، تحمل حضور اشخاص عینکی را نداشت، ولی اکنون آلمان پر از کسانی است که جسماً یا روحاً عینک می زنند.»^{۱۸} چیزی که بالاخص انتقاد لانگین را بر می انگیزد پرستش علوم

16) symptomatic meaning

17) Walter A. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, N.J., 1950), p. 48.

18) Julius Langbehn, *Rembrandt als Erzieher: Von einem Deutschen* (Leipzig, 1890), p. 1.

طبیعی و «عینیت دروغین» آن بود. او پیش از اکثر کسان متوجه شد که تجدید آفرینندگی فرهنگی در آلمان بیشتر در پیرامون صورت می گیرد تا در مرکز و اصرار داشت که دانشها را باید بیشتر با دید فلسفی و تألیفی و جهت نظر قرارداد و بویژه خواستار آن بود - و در عین حال پیش بینی می کرد - که در کارهای فکری و هنری، به ذهنیت بیش از عینیت توجه شود. لانگین درست می گفت که حیات فکری آلمان زیر سیطره استادان دانشگاه است. بارزترین وجه امتیاز جامعه فکری آلمان از ایتالیا و فرانسه همین بود. ارج و منزلت ادیبان غیر متخصص در کشورهای لاتین بیش از سرزمینهای آلمانی زبان بود که در آنها استادان تقریباً یکه تاز میدان بودند.

در دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ دانشگاهیان آلمان گذشته از احترام و منزلت اجتماعی، از رفاه نسبی مالی نیز برخوردار بودند و این رفاه تا جنگ جهانی اول ادامه داشت. آنان که در درجات پایین سلسله مراتب دانشگاهی بودند امکان داشت گرسنگی بکشند. (البته بجز کسانی که به خانواده های متمکن تعلق داشتند که معمولاً هم چنین بود). اما استادان صاحب کرسی از دغدغه های مالی آزاد بودند. همه سخت کوش و در عین حال شاد و اهل خوشی بودند. وقتی به گذشته می نگریم، می بینیم عمرشان از سویی با آبجو خوردن و شراب نوشیدن و گذرانیدن تعطیلات در کوه های آلپ و گردش در ایتالیا به شادمانی و خرمی می گذشت و از سوی دیگر، پربار و مولد بود و هر یک از این دو جای خود را داشت.

جامعه متفکران و دانشمندان در آلمان بمراتب از فرانسه پراکنده تر بود. شهرهای کوچک دانشگاهی از قبیل هایدلبرگ و گوتینگن و بن از مراکز مهم بشمار می رفتند ولی بزرگترین مرکز علمی بدون شک برلین بود که هم پایتخت کشور و هم محل دانشگاهی بود که گرچه کمتر از یک قرن از عمرش می گذشت، از جهت علم و تحقیق معمولاً حائز مقام نخست محسوب می شد. با این همه، پایگاه فرهنگی برلین طوری نبود که جای هیچگونه تردید باقی نگذارد، زیرا از سویی حکایت از آزادی اندیشه و تحقیق می کرد که شهریاران هونتسولرن - به استثنای چند مورد قابل توجه - همیشه بدان مباحثات کرده بودند و، از سوی دیگر، متداعی کار منضبط و بدون انحراف از طریق وفاداری [به دولت] بود، به نحوی که هیأت علمی دانشگاه آن شهر را «هنگ پیشقراول دانش» لقب داده بودند. ۱۹ در اواخر دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ و اوایل ۱۹۰۰-۱۹۱۰، به نظر می رسید دانشگاه برلین - بخصوص در قسمت

19) Friedrich Meinecke, *Strassburg/Freiburg/Berlin 1901-1919: Erinnerungen* (Stuttgart, 1949), p. 145.

مطالعات تاریخی که در گذشته سبب اشتهار آن شده بود- دچار کسوف جزئی شده است. البته ویلهلم ديلتای، فیلسوف بزرگ تاریخ، هنوز در آن مؤسسه تدریس می کرد، ولی مورخان نام آور دیگر - رانکه و درویزن در اواسط ۱۸۸۰-۱۸۹۰ و زیبل و تراپچکه در دهه بعد - از جهان رفته بودند.

در مقابل، مونیخ در جنوب کشور با سبکسریها و شوخ چشمیهای که بروز می داد بنظر می رسید به طور ضمنی می خواهد تضادی با برلین برقرار کند. مونیخ شهر نقاشان و نویسندگان هنرمند بود و تأثیر فرانسه و روح سبکسار خرده گیری و نقیض گویی [esprit frondeur] بر آن حکمفرمایی می کرد. در فضای عبوس و خشک آلمان در عهد قیصر ویلهلم، مجله فکاهی سیچپلیتسی سیموس که در مونیخ چاپ می شد، شاید تنها صدایی بود که با طنز و هزل سخن می گفت. جریده ای بود گستاخ در کلام و آزاد و مستقل در اندیشه که نهادها و رسوم جا افتاده را به تمسخر می گرفت و ضمناً «ارگان فرهنگت امپرسیونیستی» و «سبک زندگی امپرسیونیستی» نیز بود. بنا بر این، به صرف تصادف نبود که درست پس از آغاز قرن، توماس مان که هنوز ایام جوانی را می گذرانید، از محیط سرد و ناساز شمال به مونیخ پناه برد و با سیچپلیتسی سیموس شروع به همکاری کرد.^{۲۰}

با این وصف، اگر رهبری فکری، به تفکیک از پیشگامی هنری، مورد نظر باشد، شخصیت های بزرگ در بعضی از شهرهای کوچک جنوب غربی کشور بیش از مونیخ بودند. از اینگونه شهرهای دانشگاهی یکی هایدلبرگ بود و دیگری فرایبورگ و همچنین استراسبورگ (که هنوز در تصرف آلمان بود) و آن سوی مرز، بال در سویس که یا کوب بورکهارت تا هنگام مرگ در ۱۸۹۷ بر فرهنگ اشرافی آن ریاست داشت. از مجموع این شهرها «ایالت فرهنگی راین علیا» تشکیل می شد. برلین به شهرت و اعتبار گذشته متکی بود و، بنا بر این، دانشگاه های جنوب غرب کم کم در افق فرهنگی و فکری آلمان درخشش بیشتری پیدا می کردند. عده ای از دانشوران جوان - از سلك فیلسوفان و مورخان و جامعه شناسان - با اندیشه های تازه در این ناحیه سکنی گزیده بودند. اینان می کوشیدند «هنر و علم را از درون باهم وحدت بدهند» و وقتی کسی از فلسفه ضد پوزیتیویستی «جنوب غرب آلمان» سخن می گفت، مردم به یاد ویلهلم ویندلاند و هاینریش ریکرت می افتادند. خطابه ای که ویندلاند به مناسبت انتصاب به ریاست دانشگاه استراسبورگ در ۱۸۹۴ ایراد کرد، به

20) Arnold Bauer, *Thomas Mann und die Krise der bürgerlichen Kultur* (Berlin, 1946), pp. 17, 20-21.

نظر معاصرانش «اعلان جنگ به پوزیتیویسم» بود. فریدریش ماینکه، محقق جوانی که بعدها پرنفوذترین مورخ آلمان در قرن بیستم شد، نه تنها با این فیلسوفان ارتباط قلبی داشت، بلکه احساس می کرد دوشادوش ماکس وبر پیش می رود. وبر نیز مانند او از برلین به راین علیا آمده بود. رشته آشناییها از وبر به ارنست ترولچ می رسید و این دو تن در سالهای منتهی به جنگ جهانی اول درهایدلبرگ همخانه شدند.^{۲۱}

این دانشوران همه در ناحیه جنوب غرب مقیم نمائندند. وبر دوره بلوغ فکری را در آنجا و بیشتر در هایدلبرگ گذرانید، اما در اوایل و اواخر دوران تدریس در دانشگاه، مدتی نیز در فرایبورگ و مونیخ بود. ماینکه هم راضی بود چنین کاری کند. او نخست چندی در استراسبورگ بود و سپس به فرایبورگ رفت و در آن نواحی خویش را در محیط طبیعی خویش احساس می کرد. اما دعوت به کرسی استادی در برلین چیزی نبود که هیچ محقق بتواند از آن چشم پيوشد، بخصوص کسی مانند او که سراسر ایام شباب را در آن شهر سپری کرده بود. درست همان روزهایی که جنگ در شرف وقوع بود، ماینکه به شمال باز گشت و يك سال بعد ترولچ نیز دنبال او رفت و رشته دوستی میان این دو در سالهای جنگ بسیار محکم شد.

با این حال، جنوب غرب تأثیری را که می بایست در ایشان گذاشته بود. حتی يك برلینی و پروسی وفادار هم نمی توانست پس از مدتی اقامت در ایالت فرهنگی راین علیا، باز کاملاً همان شخص سابق باشد، زیرا در این ناحیه که هم از جهت جغرافیایی به فرانسه نزدیک بود و هم از حیث فرهنگی، بوی ملایم آزادیخواهی و بردباری به مشام می رسید. هایدلبرگ و فرایبورگ هر دو جزء دوک نشین بادن بودند. بادن حکومتی تقریباً انگلیسی و دموکراسی پارلمانی داشت و «روشن اندیش» ترین امیرنشین آلمان بشمار می رفت و از این نظر نمونه ای در مقابل پروس بود. دو دانشگاه بزرگ بادن مایه سربلندی و افتخار امیران آن سامان بودند و حکومت با رفاقت و حسن تفاهم بر هیأت های علمی آن مؤسسات اعمال سرپرستی می کرد.^{۲۲} شایان تذکر است که وقتی آلمان در پایان جنگ در صدد آزمودن حکومت سلطنتی پارلمانی برآمده، یکی از شهریاران سلسله بادن را به مقام صدارت عظمی برگزید.

21) Meinecke, *Strassburg*, pp. 48-51.

۲۲) شاهد این معنا هنگامی است که ماکس وبر به افسردگی شدید مبتلا شد و ناگزیر از تدریس کناره گرفت. رجوع کنید به:

Marianne Weber, op. cit., pp. 277, 299.

در جنوب غرب، عامل دیگری نیز بود که جهت گیری فکری کسانی را که از پروس آمده بودند دگرگون می کرد. در چشم انداز رنگ باخته عصر ویلهلم، هیچ رهبری نبود که شخصاً وزن و اهمیتی داشته باشد. تنها کسی که تکانی به افکار دانشوران جوان می داد، کشیشی به نام فریدریش ناومان بود که هم آزادخواه و هم از میهن پرستان آلمان بود. ناومان در سیاست توفیقی پیدا نکرد و برخلاف آرزویی که داشت، موفق نشد حزب جدیدی تشکیل دهد که همه آلمانیهای خیرخواه را صرف نظر از اختلافات سیاسی و طبقاتی دیرین، در آن همگروه کند. ولی نیروی شخصیت و راستی و درستی و آینده نگری اجتماعیش کسانی را مانند وبر و ماینکه دور او جمع کرده بود که می خواستند آلمان را از بن بستی که اشتباهات در سیاست بدان گرفتار شده بود نجات دهند.

برنامه ناومان امروز ممکن است به چشم ما مستلزم تناقض بنماید، زیرا او از سویی می خواست ناسیونالیسم و سوسیالیسم را با هم جمع کند و از سوی دیگر در صدد بود هر دو را با دموکراسی سیاسی آشتی دهد. ولی مشکلی که روشنفکران آزادخواه آلمان در سالهای پیش از جنگ جهانی اول با آن دست به گریبان بودند، درست همین گونه تناقضات بود. این روشنفکران تقریباً همگی میهن پرست بودند و جزماً عقیده داشتند که قدرت ملی آلمان باید افزایش پیدا کند. پدران شان بدون اعتراض و بلکه با شور و شوق چاره ای را که بیسمارک برای مسئله وحدت آلمان اندیشیده بود، پذیرفته بودند. وبر و ماینکه نیز مانند بسیاری دیگر، در چنین فضایی بزرگ شده بودند. هر دو در نوجوانی برای اینکه همرنگ جماعت شده باشند، به انجمنهای دانشجویی دول پیوسته بودند. به این جهت، طبیعی بود که بعدها حتی برای مخالفت مشروط با ارزشهای مرسوم جامعه، درنگ و اکراه بسیار نشان دهند.

با این حال، سرانجام در اثر فشار رویدادها و اقامت در جنوب غرب، همه همین راه را در پیش گرفتند. هر سه شخصیت عمده مورد مطالعه ما در این کتاب عاقبت از سنگر نامرئی پشتیبانان رژیم بیرون آمدند و به صف مخالفان پیوستند. وبر از همه زودتر و با گامهای مصمتر، ماینکه با تردید و دودلی و ترولج در سالهای جنگ، هر سه برخلاف خواست قلبی و بامشاهده رفتار خالی از مسؤولیت امپراتور جوان و خطاهای خطرناک او در سیاست خارجی و امتناع سرسختانه وی از وارد کردن روشهای دموکراتیک در طرز حکومت پروس و رایش آلمان، به چنین راهی کشانده شدند. هر سه بر اساس این مشاهدات به این نتیجه رسیدند که حماقت طبقه حاکمه آلمان درمان ناپذیر است و هر سال که اصلاحات بیشتر به

تعویق می افتاد، احتمال نجات کشورشان را از ورطه سقوط ضعیفتر می دیدند. بعد از جنگ جهانی اول، روشنفکران آزادیخواه آلمان یکصدا به مخالفت با سیاستهای کشورشان برخاستند و این مخالفت به تأسیس حزب دموکرات انجامید. اما چنانکه دیدیم، مقدمات این امر پیش از جنگ فراهم شده بود. داستان این تلاش، به موقع در اواخر این کتاب خواهد آمد. فعلاً به ذکر همین نکته بسنده می کنیم که روشنفکر آلمانی عصر ویلهلم، در وضع دو پهلویی نسبت به محیط سیاسی و اجتماعی خویش قرار داشت. همان طور که از سویی به برلین و از سوی دیگر به جنوب غرب تمایل داشت، به همان وجه بین موافقت و مخالفت با سیاستهای جاری در کش و واکش بود. شاید هیچ روشنفکر برجسته ای نبود که از جو اجتماعی آلمان در عصر ویلهلم به جهت لافزنی و ابتذال ناشی از نو دولتی و چارلوسیهای «بیزانسی مآبانه»، احساس بیزاری نکند. اما در همان حال، با هزارویک رشته به قدرتهای حاکم در آن جامعه پیوستگی داشت. به عنوان استاد دانشگاه، نه تنها متعلق به طبقه متوسط بالا، بلکه مستخدم همان دولتی بود که آنطور به طرز حکومت آن اعتراض داشت. بنابراین، استادان دانشگاه در آلمان به رغم جدیتی که در علم و تحقیق بخرج می دادند و عزت و حرمتی می دیدند، در مقام شامخی که داشتند، زندانی شده بودند. مردم چنان احترامی به ایشان می گذاشتند و مباحثات و مناظراتشان را در عالم مفاهیم انتزاعی با چنان علاقه ای دنبال می کردند که امروز شاید چیزی شبیه معجزه به نظر ما برسد. اما از طرف دیگر توقع داشتند استادانشان نیز مانند سایر مستخدمان دولت، موضعی همرنگ جماعت نسبت به جامعه ملی کشور داشته باشند. استادان هم چندان بی میل به همرنگی نبودند. بعضی ممکن بود از خصلت داخلی رژیم انتقاد کنند، اما در سیاست خارجی تقریباً همه به چارچوب ملی پای بند بودند و کمتر به اینگونه ناهمسازیها توجه داشتند. فقط ماکس وبر از شهامت فکری و فاشگویی کافی برای پرده برداشتن از این وضع بهره مند بود. از این گذشته، چون او بخش اعظم خدمت دانشگاهی را در سمت استادی افتخاری گذرانیده بود و تدریس نمی کرد، بیش از دیگران استقلال خود را حفظ کرده بود. وبر هرگز در مقدم داشتن جنبه ملی امور تزلزل نشان نداد، اما چون صمیمیت و صداقت فکری داشت، ظاهرسازیها را در دانشگاههای آلمان تشخیص می داد و تصدیق می کرد که در وضعی که گئورگ زیمل به سبب اینکه یهودی است و روبرت میکلس به دلیل سوسیالیست بودن از احراز کرسی استادی محروم می شوند، سخن گفتن از آزادی بحث و تحقیق در دانشگاه یاوه گویی است.^{۲۳}

هنرمندان، چه از جهت معنوی و چه از نظر عملی، کمتر به جامعه متکی بودند و در حاشیه حیات ملی، وضعی، به قول نیچه، «ناسازگار با زمان» داشتند. توماس مان اهل شهر لوبک در کنار دریای بالتیک بود - یعنی یکی از سه شهر آزاد آلمان که هنوز با مقتضیات جهان صنعتی منطبق نشده بود. محیطی که او در آن بزرگشده بود همان محیط کهنه گرایها و رسوم منسوخ نخستین رمانش، بودن بروکها، بود. گرچه زندگی او را ازجاده کهنه گرایی به راه پیشتانان - یعنی از لوبک به مونیخ - کشانید، اما وی همچنان در متن حیات ملی باقی ماند. وقتی به هرمان هسه می‌رسیم، می‌بینیم حس بیگانگی هنرمند از جامعه، حادث تر و ریشه دار تر شده است. هنوز جنگ شروع نشده بود که هسه بیزار و هراسان از میلپتاریسم، میهن خویش را ترک کرد و عمرانه در سویس اقامت گزید. بیست سال پیش از اینکه اغلب روشنفکران متوجه خطر شوند، او آفت عمیقی را که در حیات آلمان ریشه می‌دوانید و بعدها در دهه ۱۹۳۵-۱۹۴۰ هزاران تن از ایشان را سراسیمه از کشورشان گریزانند، حس کرده بود.

بنابراین، در فاصله سالهای ۱۸۹۰-۱۹۱۴، دو جریان مکمل و در عین حال متناقض در آلمان مشاهده می‌کنیم: از سویی بازخیزی فرهنگ و ازسوی دیگر، «انقطاع و جدایی روشنفکران». در این ربع قرن که حساسترین دوره در حیات فکری آلمان بود، تنش و کشاکش بین دو جریان مذکور موجب یکی از دردناکترین خودپژوهیها در میان روشنفکران آن کشور شد.

در مورد وین در عصر زیگموند فروید، بسا ممکن است این توهم پدید بیاید که کارهای بیانگذار روانکاوی با برخی خصوصیات نمایان و مشهور آن شهر مرتبط بوده است. بسیاری کسان دل‌مشغولی فروید را به امور جنسی و مسائل مربوط به روان بیماری، ناشی از خصوصیت زندگی در آن شهر دانسته‌اند و نمایشنامه‌های آرتور شنیسler را که در آنها دل‌ربایی و «تبهگنی» شهوانی به هم جمع شده است، نمودار آن خصوصیت معرفی کرده‌اند.

البته شك نیست که وینهای دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ و اوایل دهه ۱۹۰۰-۱۹۱۰، همانطور که از شعر هوگو فون هوفمانستال و موسیقی گوستاو مالر متلذذ می‌شدند، از نمایشنامه‌های شنیسler نیز لذت می‌بردند. ولی وین شنیسler و هوفمانستال و مالر غیر از وین فروید بود. راست است که فروید با دو تن از این افراد مناسبات شخصی پیدا کرد. شنیسler را بسیار می‌ستود و دوست می‌داشت و در او بازتابی «غریب و مرموز» از مسائل مورد علاقه خودش

می‌دید. همچنین در ۱۹۱۵، يك سال پیش از مرگ سالر، آن موسیقیدان را برای درمان حالت خاصی از نوروز که موقتاً در او پدید آمده بود، مدتی کوتاه تحت روانکاو قرار داد و درمعالجه او موفق شد. ۲۴ ولی این امور در زندگی حرفه‌ای پرمشغله او رویدادهایی پراکنده بود. فروید به هیچ وجه ذوق موسیقی نداشت و لااقل در جوانی آثار ادبی کهن را به ادبیات عصر خودش ترجیح می‌داد. از این گذشته، زندگی طوری بود که او را از جریان فرهنگ «پیشرو» آن ایام دور نگاه می‌داشت. فروید بیش از آنکه به معنای متداول کلمه «روشنفکر» باشد، طبعی سخت‌کوش بود، و فقط در نیمه دوم عمر با داستان‌نویسان بزرگی مانند هرمان هسه و توماس مان و رومن رولان و آرنولد تسوایگ دوست شد. پیشتر فقط با پزشکان دیگر (که آنها نیز اغلب یهودی بودند) و سایر اعضای محفل یهودیان مناسبات خصوصی داشت. بیمارانش نیز فاقد ویژگیهای و بینهای سرشناس و بیشتر بیگانگانی اهل اروپای شرقی بودند.

چیز دیگری که باز از یکی از خصوصیات ناپسند وین در عصر فروید حکایت می‌کند، محرومیت‌هایی است که وی می‌بایست تحمل کند و پیشداوریهای مقامات رسمی که سالها مانع انتصاب او به استاد دانشگاه شد. یهودستیزی مردم کوچه و بازار در وین، نقطه اوج خصوصتهای بین‌اقوام و طبقات بود که به صورت یکی از خصلتهای امپراتوری اتریش در اوایل دهه‌های عمر آن درآمده بود. شهری که فروید سالهای پختگی را در آن می‌گذرانید همان شهر جوانان هیتلری بود. بنا بر این، قابل درک است که چرا او از دیار خویش تنفر داشت و پیوسته در آرزوی گریز به فضای آزادتر انگلستان بود - آرزویی که تنها يك سال پیش از مرگش، در اوضاع و احوالی دردناک برآورده شد.

با این وصف، نباید این شبهه ایجاد شود که ذخایر فکری امپراتوری اتریش محدود به محفل زیگموند فروید و جهان ادب و موسیقی دروین بود. شاید اتریش به سبب مخالفت اتریشیهای سرشناس با نظروزیهای نامعمول درباره جامعه از انسجام فرهنگی بی بهره بود. اما تضادی که بر آن جامعه حکمفرما بود، به محصولات فکری اتریش تنوع و طراوت خاصی می‌بخشید. بزرگترین حسن امپراتوری اتریش این بود که بین دنیای ژرمانیک و جهان اسلاو پیوند برقرار می‌کرد. در سالهای بلافاصله پیش از جنگ جهانی اول، شهر دو زبانه پراگ، هم‌موطن رئیس جمهور آینده چکسلواکی، توماس ماساریک، بود که به

تحقیق در فرهنگ اسلاو اشتغال داشت و هم زادبوم آن استاد جوان نثر آلمانی، فرانست کافکا، که درگیر تخیلات دردآلود و پرشکنج خود بود. قدری پیشتر، فیزیکدان نامدار ارنست ماخ که پرنفوذترین فیلسوف علم شده بود، در آن شهر وطن داشت. هنگامی که ماخ در اواسط دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ به وین نقل مکان کرد، دیگر تقریباً فعالیتی در علوم نداشت اما نفوذی که بهم رسانده بود، بعدها موجب تجدید تحقیقات فلسفی در وین شد. ماخ آخرین و ظریفترین محصول پوزیتیویسم قرن نوزدهم بود و، بنا بر این، جا داشت که نهضتی که پس از جنگ باردیگر اصطلاح «پوزیتیویسم» را از بدنامی نجات داد و بر مسند افتخار نشاند، به نام شهری مزین شود که او روزگار کهنسالی را در آن گذرانیده بود.

صحنه فکری در فرانسه دو تفاوت نمایان با آلمان داشت: نخست تمرکز فعالیتهای فرهنگی و دوم نظر نسبتاً مساعد روشنفکران نقاد و سنجش گر فرانسوی به حکومت کشور. شاید تفاوتهای مذکور با این واقعیت بی ارتباط نباشند که در عین اینکه در میان اشخاص داستان در این کتاب، فرانسوی بیش از آلمانی است، هیچ چهره ناموری به بزرگی وبر یا فروید در صف ایشان دیده نمی شود. وضع برونی زندگی فرانسویان در دهه های ۱۸۹۰-۱۹۰۰ و ۱۹۰۰-۱۹۱۰، شاید از هر کشور دیگر اروپایی بیشتر با تفکر و سیر درون مساعدت داشت. اما از جهت دیگر، شاید شرایط ملایمتر و مساعدتر از آن بود که می بایست. در وضعی که، برخلاف آلمان، نه فشار دولت مانع تفکر بود و نه دورافتادگی در ولایات، متفکر کمتر به خود پناه می برد و به تأیید و تشویق دولت و همگنان پشتگرم می شد. نابغه بی یار و یاور بیشتر محصول فرهنگ آلمان بود تا فرانسه و، از این رو، می بینیم سورل و پگی، دو اخلاق-پرداز و اندرزگر مشهور فرانسوی در اوایل قرن بیستم که تعمدی به حفظ خصلت شهرستانی خویش داشتند، بیش از دیگران با تصویری که در اذهان از اینگونه نوابغ موجود است، منطبق می شوند. ولی حتی این دو نیز واقعاً دور افتاده و تنها نبودند. هر دو در پاریس زندگی می کردند و عضو محافل روشنفکران بودند و متجاوز از ده سال با یکدیگر دوست و همشین بودند.

حتی خود فرانسویها نیز غالباً از اینکه پاریس مرکز فرهنگی منحصر بفرد فرانسه است و همه جا را تحت الشعاع قرار داده، ابراز ناخشنودی کرده اند. در دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰، محافظه کاران و دوستداران سنن محلی استدلال می کردند که تمرکز استعدادها در پایتخت، ندرتاً سرمایه فرهنگی فرانسه را به اوج نمی رساند بلکه از آن می کاهد و روشنفکران جوانی

که می توانستند در حلقهٔ یاران کودکی طبعاً در مقام پیشوایی قرار گیرند، وقتی در پاریس جمع می شوند فقط تراحم ایجاد می کنند و مایه و استعدادشان را در مباحثات و مناقشات پیم حاصل در جرگه های ادبی بهلد می دهند. در ۱۸۹۷، رمانی زیر عنوان *Les Déracinés* یا «آوارگان» از مورس بارمس بچاپ رسید که در آن همین استدلال از نظریکی از ناسیونالیستهای شهرستانی به زبانی مقنع بیان شده بود و ده سال بعد، از منتهاالیه دیگر طیف سیاسی، آلن اعراض شورانگیز شهرهای کوچک فرانسه را به ادعاهای نخوت آمیز پایتخت، در مقالات خویش به گوش مردم رسانید.

ولی اینگونه تمرکز استعدادها دارای بعضی محسنات نیز بود. در وضعی که هر نویسنده ای که سری میان سرها داشت دیگران را کمایش می شناخت، زندگی فکری شتاب و جوشش و نشاطی پیدا می کرد که در آلمان یا ایتالیا وجود نداشت. بحثهای همگانی یا نیمه همگانی راجع به آرا و اندیشه ها در صفحات جراید با سرمیز کافه ها، واقعاً مایهٔ روشنگری بود. فقط برای رعایت رسوم و عادات نبود که روشنفکران بلند پایه با یکدیگر آشنا می شدند. گفتیم که سورل و پگی دوستان صمیمی بودند. هر دو قدری از دور از برگسون پیروی می کردند و به توسط دانیل هالوی - یکی از ادبای کوچکتری که کارشان معمولاً شرح و توضیح و میانجیگری است - با دنیای ادبی آندره ژید و «نوول روو فرانسه» ارتباط داشتند.

سابقهٔ بعضی از این دوستیهای فکری به ایام دانش آموزی در دبیرستانهای معروف پاریس می رسید. اما فقط نیمی از نویسندگان موضوع مطالعه ما در آن شهر به دنیا آمده بودند. پیوندهای عمرانه معمولاً در آن مؤسسهٔ بیمانند آموزش عالی، یعنی دانشسرای عالی، استوار می شد که خارج از دانشگاه پاریس و بالاتر از آن قرار داده شده بود تا بهترین مغزهای کشور را برای تدریس علوم انسانی در دستگاه دانشگاهی فرانسه تربیت کند. دانشجویان دانشسرا از طریق امتحانات ورودی دشوار برگزیده می شدند و، برخلاف معمول در دانشگاههای اروپا، همه با هم غذا می خوردند و خوابگاه مشترک داشتند و در محیطی آرمانی برای داد و ستد فکری زندگی می کردند.

ترتیب ورود به این حلقهٔ خواص آیندهٔ کشور عمداً طوری قرار داده شده بود که روشهای دموکراسی در آن رعایت شده باشد. در فرانسه نیز مانند آلمان، عملاً کمتر کسی می توانست از سد ورود به عالم برین دانش و فرهنگ بگذرد مگر آنکه منسوب به طبقهٔ متوسط جامعه باشد. ولی در فرانسه برخلاف آلمان، دست کم روی کاغذ اصول دموکراسی

مراعات می‌شد. این تفاوت نمایانگر بسیاری چیزها دربارهٔ موضع دولت فرانسه نسبت به فعالیتهای فکری بود و نشان می‌داد که چرا روشنفکران فرانسه کمتر از روشنفکران آلمان از حکومت خود ناخرسند بودند.

همهٔ شخصیت‌های فرانسوی مورد بحث در این کتاب بدون استثنا به نحوی از انحاء هوادار رژیم جمهوری بودند. گرچه فقط دور کم شور و شوق آشکار به نهادهای حاکم بر جامعه نشان می‌داد، ولی دیگران نیز ولو با قید بعضی احتیاطها رژیم جمهوری و دموکراسی سیاسی را تأیید می‌کردند. (سورل پس از آغاز قرن جدید از صف مؤمنان بیرون رفت و مرتد شد). هنگامی که در اواخر دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰، هیاهوی قضیهٔ دریفوس موجودیت جمهوری را به خطر انداخت، همه به دفاع از آن برخاستند. ممکن است ایراد شود که در آغاز قرن، سلطنت‌طلبی و دیگر انواع فعالیتهای ضد جمهوری در محافل ادبی باب روز شده بود و در قضیهٔ دریفوس، روشنفکران به دو گروه تقریباً برابر تقسیم شده بودند. ولی باید توجه داشت که مخالفان دریفوس عموماً یا استادان معمولی دانشگاه بودند یا نویسندگان کوچکتر همچون بارس و بورژه که زمان از شهرت و اعتبارشان کاسته است. متفکران اجتماعی بزرگ و حساس همه بدون استثنا از دریفوس طرفداری می‌کردند.

همچنین نباید از یاد برد که یهودی بودن سروان دریفوس موجب شده بود که آن قضیه چنین حرارت و حدتی پیدا کند. تصور چیزی مانند قضیهٔ دریفوس در آلمان آن عصر اگر محال نباشد، بسیار دشوار است. اولاً برای هیچ‌یک از یهودیان آلمان کوچکترین امکانی متصور نبود که بتواند، مانند دریفوس در فرانسه، افسر ستاد کل ارتش شود. از این گذشته، موضع روشنفکران آزادیخواه آلمانی نسبت به یهودیان به مراتب از موضع روشنفکران فرانسوی دوپهلوتر بود. راست است که کسانی از قبیل وبر و ماینکه مخالف احساسات ضد یهود اعضای طبقات بالای آلمان بودند، اما مخالفتشان مشروط به بعضی شرطها می‌شد که در فرانسه پذیرفتنی نبود. در کشور ولتر، موضع اصولی «روشن‌اندیشی»، قاعده بود نه استثنا. یکی از دانشجویان سابق دانشسرا در خاطراتش می‌نویسد: «[در آن مؤسسه] ما همیشه در همان عوالم نزدیکی و صمیمیت که با مسیحیان بسر برده بودیم با رفقای یهودی نیز زندگی می‌کردیم و اصلاً به‌خاطرمان خطور نمی‌کرد که دانشجویان یهودی ممکن است غیر از ما باشند. حتی فکر اینکه کسی به‌سبب دین و نژاد آزار ببیند برای ما تحمل‌ناپذیر بود.»^{۲۵}

25) Jérôme and Jean Tharaud, *Notre Cher Péguy* (Paris, 1926), I, 134.

از جمع فرانسویانی که در این کتاب با ایشان سروکار داریم سه تن - برگسون و بندا و دورکم - یهودی تبار بودند و یکی - مارسل پروست - تنها یکی از والدینش یهودی بود. چنین نسبت بزرگی حاکی از وسعت جذب و مشارکت یهودیان فرانسوی در حیات فکری آن کشور است. اما برخلاف آنچه یهودستیزان ادعا داشتند، غلط است که همبستگی و انسجام یهودیان را در محافل فرهنگی از این مقدمه نتیجه بگیریم. راست است که در اوایل قرن، عده‌ای از ایشان دور پگی و مجله غیر عادی او کائیه دو لاکزن جمع شده بودند؛ اما اکثراً می‌بینیم یهودیان در آن روزگار در جرگه‌های مختلف و گاهی مخالف پراکنده‌اند. سمجترین مخالف برگسون، همکیش او ژولین بندا بود که متجاوز از چهل سال از کینه‌توزی و ستیزه‌جویی با او دست بر نداشت.^{۲۶}

جالب نظر است که در این زمینه برگسون و دورکم را با هم بسنجیم که هر دو عاقبت به بالاترین مدارج و بزرگترین افتخارات علمی دست یافتند و با اینکه یهودی بودند، از دو محیط مختلف برخاسته بودند. برگسون پدر و مادری پارسی و لهستانی تبار و متمکن داشت و در یکی از آبرومندترین دبیرستانهای پاریس درس خوانده بود و کاملاً جذب جامعه شده بود. دورکم، برخلاف او، پسر خاخامی اهل آلزاس بود که محیطی بیشتر آلمانی داشت. برگسون و دورکم فقط يك سال تفاوت سن داشتند و در دانشسرای عالی با هم آشنا شدند. برگسون (با اینکه کوچکتر بود) در ۱۸۷۸ و دورکم سال بعد وارد دانشسرا شد ولی بنظر نمی‌رسد هیچ‌گاه این دو با یکدیگر دوستی نزدیک پیدا کرده باشند. هر دو معروف به این بودند که سرد و خشک و عقلی مسلکند. همین قدر به طور اجمال در خاطره‌ها هست که دورکم بسا طبع مجادله‌گری که داشت از بالای پله‌ها داد می‌زد و معماهای منطقی از دیگران می‌پرسید و برگسون از موقعیتی که به عنوان کمک کتابدار پیدا کرده بود حسن استفاده می‌کرد و از مباحثه‌های پریهاو و بازی و خنده همدرسانش کناره می‌گرفت و به کتابخانه پناه می‌برد. روزی یکی از استادان تلی از کتاب کف اتاق دید و برای سرزنش برگسون به او گفت: «باید روح شما به عنوان يك کتابدار از دیدن این منظره معذب شود.» دانشجویان دیگری که حضور داشتند همه یکصدا پاسخ دادند: «او اصلاً روح ندارد.» اظهار نظر عجیبی

۲۶) بندا دو کتاب به نامهای زیر اختصاصاً علیه برگسون نوشته:

Le Bergsonisme, ou une philosophie de la mobilité [Paris, 1912]. *Sur le Succès du bergsonisme* [Paris, 1914].

و از این گذشته، دست کم در چهار اثر دیگرش به تفصیل به بحث در فلسفه او پرداخته است. رجوع کنید به: Robert J. Niess, *Julien Benda* (Ann Arbor, Mich., 1956), pp. 95-143.

است دربارهٔ مردی در ایام جوانی که بعدها بیش از هر متفکر دیگر در قرن بیستم برای بازگردانیدن ارزشهای روحی و معنوی به فلسفه تلاش کرد^{۲۷}

هم برگسون کرسی استادی مهمی در پاریس بدست آورد و هم دورکم. اولی در اوایل قرن سرآمد فیلسوفان شد و دومی اعظم جامعه‌شناسان. با اینهمه، در طیف متفکران دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰، هر کدام در قطب مخالف دیگری قرار گرفت: یکی طرفدار شهود و درون‌بینی بود و دیگری مدافع بقایای پوزیتیویسم. راهی که هر یک در پیش گرفت حاکی از این است که در پانزده سال اول این قرن و در چارچوب فقط یکی دو فرض مشترک نه تنها در میان یهودیان فرانسوی بلکه در سراسر حیات فکری فرانسه، چه تباعد وسیعی وجود داشته‌است.

در آن روزگار، رژیم جمهوری نه تنها مورد اعتراض نبود، بلکه گاهی حتی بنظر می‌رسید ارزش مدافعه داشته باشد. این حکم خصوصاً در مورد یهودیان فرانسوی صادق است که برای واژهٔ «برابری» در شعار ملی فرانسه، ارزش و معنایی بیش از یک نماد میان-تهی قائل بودند^{۲۸} و میهن‌پرستی و جمهوری‌خواهی، نشان حق‌شناسی و سپاس عمیقشان بود. خطای فاحش کسانی که به سروان در نفوس اتهام وارد کردند این تصور بود که چنین کسی امکان دارد به میهنش خیانت کند. به طور کلی، میهن‌پرستی نزد روشنفکران فرانسه احساسی غریزی بود و به سبب اینکه جای شبهه در آن نمی‌دیدند، برخلاف آلمانیها کمتر درباره‌اش داد سخن می‌دادند. وفاداری بیچون و چرای فرانسویان نسبت به میهنشان کیفیتی معصومانه داشت و فاقد آن خصلت «شیطانی» یا «دیوسا»ی آمیخته به پرخاشگری و تنش بود که آلمانیها از مشاهدهٔ آن در روح خویش به هراس می‌افتادند. پگی از همهٔ کسانی که در این کتاب به عنوان نمونه برگزیده‌ایم، «ناسیونالیست» تر بود و در میهن‌پرستی به دهقانی شباهت داشت که سرسختانه از زمینش دفاع می‌کند.

کوچکترین وسوسه‌ای در روشنفکران فرانسوی وجود نداشت که از وفاداری نسبت به میهنشان دست بکشند. جلای وطن کردن رومن رولان در جنگ جهانی اول، پدیداری منحصر بفرد بود. نویسنده یا محقق فرانسوی این نکته را از مسلمات می‌انگاشت که کشورش مرکز جهان متمدن و زبانش کاملترین وسیله برای دادوستد افکار است و نمی‌توانست تصور کند که چگونه ممکن است در جایی جز فرانسه و در شهری غیر از پاریس زندگی کند. آندره ژید

27) Jacques Chevalier, *Bergson* (Paris, 1948), pp. 42-45.

28) Julien Benda, *La Jeunesse d'un clerc* (Paris, 1936), pp. 36-42.

يك عمر از آب و هوای پاریس و مزاحمت‌هایی که آنجا پیش می‌آمد شکایت داشت، اما هرگز نتوانست از آن شهر دل بکند. ژولین بندا هرگز از تقبیح دسته بندیها در پاریس نیاورد ولی خود به «سالنها» رفت و آمد داشت. انگیزش و تحرکی که روشنفکر فرانسوی از نشست و برخاست با همگنانش کسب می‌کرد برای او از ضروریات زندگی بود. کافی بود او را از پاریس دور کنند تا رشته حیاتش گسسته شود.

چه بود آن مسائل و دل‌مشغولیهایی که نویسندگان را در دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ به هیجان می‌آورد؟ نیچه هنوز افکار را به‌طور وسیع تحت تأثیر قرار نداده بود. تازه در پایان آن دهه جوانان فرانسوی به تعداد زیاد به او گروش پیدا می‌کردند. ۲۹ با این حال، از همان اوان، چه در فرانسه و چه در آلمان، توجه به امور معنوی و روحی افزون می‌شد و تعالیم فیلسوفانی مانند امیل بوترو و سپس هانری برگسون در دانشسرای عالی در این جهت سیر می‌کرد. اما باز هم بزرگترین منشأ تأثیر در دانشسرا در دهه‌های حساس پس از ۱۸۸۶، لوسین هر رئیس کتابخانه آن مؤسسه بود نه هیأت علمی.

لوسین هر یکی از شگفت‌انگیزترین شخصیتها در تاریخ سیر اندیشه‌ها در فرانسه است. با اینکه هرگز حتی يك سطر هم ننوشت که قدرو قیمتی داشته باشد، هر کس بخواهد تاریخ آراء و عقاید را در آغاز قرن بیستم بررسی کند، باید جای مهمی به او اختصاص دهد. او نیز مانند دور کم اهل آلتزاس بود و با اینکه انتظار می‌رفت در جهان اندیشه به مقامهای عالی برسد، همه را به شگفت آورده و به سمت کم اهمیت رئیس کتابخانه قناعت کرده بود.

این کاری بود که دوست داشت و در آن جا افتاده بود. ... پشت‌میز پرا بهتش می‌نشست و دانشجویان جوان را که می‌آمدند و می‌رفتند، نظاره می‌کرد. ... نه تنها مطالب خواندنی، بلکه دانش وسیع و ثمره تحقیقات بیکران خویش را نیز در اختیارشان می‌گذاشت. ... هم از جهت مقام رفیع معنوی مورد احترام بود و هم از نظر قامت بلند و هیکل ورزیده‌ای که داشت. ... لوسین هر ساخته شده بود که در خدمت کیش و آیین باشد و به اشاعه ایمان قیام کند. ... نیاکان و خانواده‌اش کاتولیکهای متدین بودند. ... اما او خود از اینها همه دست شسته و به حزب سوسیالیست پیوسته بود. شاید این امر تا اندازه‌ای نشان دهد که چرا چنین شغلی انتخاب کرده بود. ۳۰

29) Geneviève Bianquis, *Nietzsche en France* (Paris, 1929), pp. 13-15.

30) Daniel Halévy, *Péguy et Les Cahiers de la Quinzaine* (Paris, 1940).

ترجمه انگلیسی:

Péguy and Les Cahiers de la Quinzaine, trans. Ruth Bethell (London, 1946), p. 31.

لوسین هر با همان يك دندگی خاص آلزاسیها، در سی سالگی تشخیص داده بود که کتابخانه دانشرای عالی بهترین نقطه در سراسر فرانسه برای جلب مغزهای برجسته به سوسیالیسم است و بعدها ثابت شد که در این رسالت، درخشانترین کامیابی را داشته است. با اینهمه، برجستهترین متفکری که در آن ایام به کیش او جلب شد - یعنی ژان ژورس مدافع آینده حقوق مردم - درست پیش از آمدن او به دانشسرا، به سوسیالیسم گرویده بود. ژورس جوانی پر سرو صدا و خوش برخورد و قائم بنفس و از لحاظ فکری آسان پسند بود و همه او را به سرکردگی گروه دانشجویانی که در ۱۸۷۸ به دانشسرا راه یافته بودند (و بر گسون هم در میانشان بود) قبول داشتند. در امتحان «آگره گاسیون» فلسفه که سه سال بعد انجام پذیرفت، ژورس شاگرد سوم شد و از این بابت احساس می کرد «آبرویش» رفته است. بر گسون شاگرد دوم شده بود و شخصی که اکنون از یادها محو شده است رتبه اول را به دست آورد. ژورس اهل جنوب کشور و نوجوانی پیش رس بود و از همان اوایل، راه خود را در زندگی مشخص کرده بود و، بنابراین، همدوره هایش که جسارت وی را نداشتند، طبیعی می دانستند که از او پیروی کنند.

حتی بعدها هم پس از اینکه سیاستمدار و استاد جوان و پر نفوذی شده بود، باز هم به همان «پاتوقها»ی ایام دانشجویی آمد و رفت می کرد. وقتی بعد از ظهرها همه دور میز لوسین هر جمع می شدند، او هم می نشست و اندرزا و راهنمایهای وی را تأیید می کرد. نیروی مضاعف دوشخصیتی اینچنین مختلف، برای دانشجویان ایستادگی ناپذیر بود. یادآوری این نکته از این جهت مهم است که بعدها می بینیم normaliens [یا «دانشسراییها»] متفقاً به دفاع از سروان دریفوس قیام کردند.^{۳۱}

اما داستان دریفوس دنباله چندان خوشی نداشت. پیروزی طرفداران دریفوس سبب هزیمتشان شد. جمهوری خواهان جناح چپ به بهره برداری از آن پیروزی پرداختند و، در نتیجه، روشنفکرانی که چنان مردانه در راه آنچه گمان می کردند تصور کلی عدالت است جنگیده بودند و اکنون سالهای میانی عمر را می گذرانند، دچار یأس و سرخوردگی و عذاب وجدان شدند. ایشان نیرو و جوانی خویش را وقف دفاع از جمهوری و سوسیالیسم حزبی کرده بودند ولی اکنون می دیدند اینها همه مخدوش و لکه دار شده است. بسیاری از آنان از سوسیالیسم روی گردانیدند و حتی بعضی مانند سورل منکر ارزش دموکراسی شدند.

31) Tharaud, op. cit., I, 91, 97-98.

در همان حال، محافظه کارانی که جنگ ایده ثولوزیک را باخته بودند، کم کم برای توسل به ارزشهای سنتی، پایگاه جدید و دلپسندی می یافتند. اما در آغاز قرن جدید، این امور هنوز در افق آینده بود و هنگامی که در اواخر کتاب با «نسل تازه ۱۹۰۵» برخورد کنیم، به بررسی مفصلتر این قضایا خواهیم پرداخت.

در ایتالیا، آنگونه جامعه روشنفکری وسیع و نفوذی که در فرانسه و آلمان مشاهده کردیم، وجود نداشت. بیشتر نواحی ایتالیا هنوز خصلت محلی و شهرستانی داشت و قشر تحصیل کرده هنوز به آن وسعت نرسیده بود که پایدای برای دانشگاهها و سرمایه ای برای نشریاتی در سطح آلمان و فرانسه تشکیل دهد. رم نه تنها با پاریس برابری نمی کرد، بلکه به پای برلین هم نمی رسید. در ایتالیا نیز مانند آلمان، پراکندگی فکری و فرهنگی، بازتاب تفرقه های گذشته بود. اما در آن کشور برخلاف آلمان، مرکز اداری و حکومتی، از لحاظ فکری و علمی مرکزیت نداشت. در ۱۸۹۰، رم هنوز شهرکیشها و جهانگردان و کارمندان دولت بود. مردم حاکم نشینهای ناحیه ای - تورن و میلان و فلورانس و، بالاتر از همه، ناپل - شهرهای خودشان را از جهت فرهنگی برتر از رم می دانستند. جنب و جوش فکری بیشتر در گروه های محلی مرکب از افراد هم فکر بظهور می رسید، مانند فرهنگستان جورجوفیلی فلورانس که پاره تو از اواسط دهه ۱۸۷۰-۱۸۸۰ تا اواسط ۱۸۹۰-۱۹۰۰ در آن عضویت داشت، و حلقه دانشوران ناپل که گروه نخستین نوشته های خود را درباره فلسفه تاریخ در حضور اعضای آن قرائت کرد.

البته غرض، این نیست که خدمات ایتالیا به نوسازی افکار در دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ کم اهمیت یا اندک مایه بود. به هیچ وجه. معدودی از نویسندگان و محققان ایتالیا با بزرگترین دانشوران اروپا برابری می کردند. یکی از آنان منتقد و مورخ برجسته فرانچسکو ده مانکتیس بود که از ۱۸۷۱ تا هنگام مرگ در ۱۸۸۳، در دانشگاه ناپل تدریس می کرد. اما چنین افراد انگشت شمار بودند و آنطور که می بایست از جامعه ای که در آن زندگی می کردند مدد حالی و معنوی نمی دیدند. ایتالیا حتی بیش از آلمان، از نیمه قرن تا دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰، گرفتار فقر اسف انگیز مردان بزرگ نبود. چنین می نمود که در هر دو سرزمین، استعداد های خلاق به کژ راه افتاده و در دوران خستگی از تلاش برای وحدت کشور، سوخته و از میان رفته اند. در کشوری که بزرگترین مدافع حکومت پارلمانی، از اواسط ۱۸۷۰-۱۸۸۰ تا اواسط ۱۸۸۰-۱۸۹۰، چهره ای رنگ باخته و شخصیتی چرب دست

و فاسد مانند آگوستینو دپره تیس بود، مردان بلند همت، اگر هم بودند، قدر نمی دیدند. به سبب چنین وضعی بود که پاره توپس از سالها تلاش بیهوده برای کسب کرسی دانشگاهی در میهن خودش، سرانجام مجبور شد در بخش فرانسوی زبان سویس، مقام استادی قبول کند. همچنین جالب نظر است که در ۱۸۸۳، همان سالی که پاره تو از ایتالیا رفت، دوره آشوبهای هفت ساله ای آغاز شد که وقتی امروز به گذشته نگاه می کنیم، می بینیم مقدمه ضروری تجدید حیات سیاسی و فرهنگی بوده است.

در ایتالیا نیز مانند آلمان، فاصله آخرین دهه قرن نوزدهم تا جنگ جهانی اول، دوران رنسانس ادبی و فلسفی بود و طرفه اینکه این امر حاصل زحمات تنها يك نفر بود و او - یعنی کروچه - بی آنکه از این بابت شکسته نفسی نشان دهد، در تاریخی که راجع به عصر خویش نوشته، خود این نکته را گوشزد کرده است.^{۳۲} کروچه هرگز در هیچ دانشگاهی سمت استادی نداشت و در سراسر عمر، خود به طور خصوصی کار می کرد و شاید به همین سبب، صدایش برد بیشتری داشت. نفوذش مانند شعاعهای دایره که از مرکز به پیرامون می رسند، کم کم از شهر دل بندش ناپل به اطراف و اکناف گسترش یافت و همه جا را فرا گرفت. هدف او درست همان چیزی بود که ایتالیا بیش از هر چیز بدان نیاز داشت، زیرا کروچه در مقام يك «متفکر جهان وطن» و «مردی از دوران رنسانس» از سلاله اراسموس، به این مهم همت گماشت که «فرهنگ و آداب [میهنش] را از حالت محلی به درآورد...، و رنگ و بوی زندگی فرهنگی [ایتالیا] را از راه برخورد عقاید و آرا و تعاطی افکار» به سطح جهان خارج برساند.^{۳۳}

تا اینجا به زمینه فرهنگی قضایا مشغول بودیم. اکنون می رسیم به ترسیم طرح اجمالی و خطوط اصلی افکار تا بینیم اندیشه هایی که نخست در واپسین دهه قرن نوزدهم مطرح شدند، پیش از آنکه در نخستین دهه قرن بیستم بسط و تفصیل پیدا کنند چگونه بودند.

۱- اساسی ترین امر که شاید کلید هر چیز دیگر محسوب می شد، توجه به مسأله خود- آگاهی و اهمیت ضمیر ناخود آگاه بود. این همان مسأله ای است که در عنوان نخستین

32) Benedetto Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (Bari, 1928).

ترجمه انگلیسی:

A History of Italy 1871-1915, trans. Cecilia M. Ady (Oxford, 1929), pp. 242-46.

33) Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (Opere, Vol. 2), (Turin, 1952) pp. 246-48.

کتاب برگسون، داده‌های بیواسطه خودآگاهی،^{۳۴} به‌طور ضمنی مطرح شده است. در این کتاب، برگسون فرق می‌گذارد میان «حیات روانی سطحی» که منطق علمی بعد و مکان و عدد با آن انطباق می‌یابد و حیاتی که «در اعماق خودآگاهی» وجود دارد و نفس یا «خود» در جریان آن، از منطقی خاص خویش پیروی می‌کند. برگسون نتیجه می‌گیرد که، مفتاح این قلمرو مرموز و ناپیموده ممکن است در جهان رؤیاها یافت شود، و می‌نویسد: «به منظور بازیافتن این «خود» بنیادی، کوشش تحلیلی جدی لازم است».^{۳۵} تربیت فلسفی و آموزش حرفه‌ای فروید تقریباً درست عکس برگسون بود؛ اما برنامه‌ای که برگسون به اجمال تدارک دیده بود، ده سال بعد به دست فروید به اجرا درآمد. فروید در نخستین اثر بزرگ خود، تعبیر رؤیا، «کوششی جدی» برای تحلیل نفس یا خودکاوی^{۳۶} بعمل آورد و بر شالوده آن، نظریه‌ای درباره انگیزش ناخودآگاه ایجاد کرد که کلید آن در جهان رؤیاها یافت می‌شد.

۲- مسأله دیگری که با موضوع خودآگاهی نسبت نزدیک داشت، معنای زمان^{۳۷} و دیوموت^{۳۸} در روانشناسی و فلسفه و ادبیات و تاریخ بود. برگسون بارها به این مسأله بازگشت زیرا هدفش تعریف وجود ذهنی^{۳۹} بود در مقابل نظامی که علوم طبیعی بر جهان برونی تحمیل می‌کنند. اما همین مسأله در عین حال از سویی توجه کروچه را جلب می‌کرد زیرا او می‌خواست تفاوت‌های تاریخ را با علوم [طبیعی] از جهت کیفیت و روش خاص هر یک معلوم کند، و از سوی دیگر و به صورتی متفاوت محل ابتلای دانشمندان علوم طبیعی بود که می‌خواستند جهانی فرض کنند که دیگر با قوانین فیزیک نیوتن کاملاً انطباق نداشته باشد. و سرانجام باید افزود که رمان‌نویسان دو دهه اول قرن بیستم — یعنی آلن-فورنیه و پروست و توماس مان — نیز با این مسأله دست بگریبان بودند. مشکل زجرآور ایشان این بود که چگونه آنچه را در گذشته به تجربه بیواسطه و دست اول دریافته بودند دوباره به زبانی بیان کنند که بنا به عرف لغت قادر به بازگویی هیچ چیز نیست مگر چیزهایی که به

34) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris, 1889) ترجمه انگلیسی:

Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness, trans. F. L. Pogson (London and New York, 1910)

35) Ibid., pp. 125-27, 129

36) self-analysis

37) time

38) duration. (به فرانسه: *durée*). در فارسی «استمرار» و «مدت» و «دیرند» نیز اصطلاح شده است. م.

39) subjective existence.

وسیلهٔ حافظه بر طبق قواعد منطق به صورت تکه‌های مجزای واقعیت عینی در حجره‌های جداگانه مرتب شده باشند.

۳- مشکل دیگری که بالاتر از مسائل خودآگاهی و زمان بود و هر دو مسأله را در بر می‌گرفت، ماهیت شناخت بود در قلمرو آنچه ویلهلم دیلتای «علوم روحی»^{۴۰} نامیده بود. در اوایل دههٔ ۱۸۸۵-۱۸۹۰ دیلتای در صدد برقرار کردن قواعدی برای تفکیک دو زمینهٔ مختلف برآمده بود: یکی قلمروی که در آن روح آدمی در تلاش دست یافتن به نوعی فهم درونی است و دوم قلمرو نمادهای خارجی و صرفاً قراردادی علوم طبیعی. در دههٔ بعد، کروچه در نخستین نوشتهٔ مهم خود^{۴۱} این کار را از سر گرفت. گرچه او بزودی پی برد که راه حل مسأله این نیست که تاریخ از زمرهٔ هنرها بشمار رود، اعتقاد راسخ وی به ذهنی بودن شناخت تاریخی همچنان پابرجا بود. معاصران مبتکر تر کروچه بتدریج تا سال ۱۹۰۰ به این نتیجه رسیدند که برنامهٔ پیشینیانشان در قرن نوزدهم برای برپا کردن بنای دانش تاریخی و جامعه‌شناختی از طریق گردآوردن و سنجش صحت و سقم واقعیات پراکنده، وافی به مقصود نیست، زیرا با چنین روشی هرگز نمی‌توان به عمق تجربه‌های انسانی نفوذ کرد. در نظر ایشان، امر دایر به انتخاب یکی از دو راه بود: یا درون‌بینی توأم با همدلی که در نظریهٔ نوایده‌آلیستی یا اصالت معنوی جدید، کروچه آن را دربارهٔ تاریخ مسلم شمرده شده بود، یا قائل شدن به فرضهای سودمند^{۴۲} (از قبیل آنچه بعدها در آثار ماکس وبر بتفصیل بیان شد) به عنوان مدلی برای فهم توأم با نقد و سنجش.

۴- بنا بر این، می‌بایست نتیجه گرفت که اگر شناخت حال و کار بشر بر چنین شالوده‌های موقت استوار باشد، بنیاد بحث دربارهٔ امور سیاسی بایست از بیخ و بن تغییر کند. دیگر آدمی نمی‌توانست به پاسخهای سهل و ساده و اطمینان بخش اصحاب ایده‌ولوژیهای عقلانی صد و پنجاه سال پیش - اعم از لیبرالها یا دموکراتها یا سوسیالیستها - اکتفا کند، بلکه می‌بایست به حقیقت فرضهایی که اساس کردار سیاسی بود پی ببرد و از آنچه سورل «اسطوره‌ها» و پاره‌تو «مشتقات» و موسکا «فرمولهای سیاسی» زمان خوانده بود، پرده بردارد. اینها همه ظواهری بود که عده‌ای برای تسهیل کار فراهم آورده بودند و می‌شد فرض کرد که کارگردانان واقعی قدرت و افنیتهای خلاق و خواص سیاسی در پس چنین ظواهر

40) sciences of the mind

41) Benedetto Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*.

42) useful fictions

پنهان شده‌اند. از این رو، بحث راجع به سیاست، از جلو صحنه به پشت صحنه منتقل شد و گفتگو دربارهٔ دخل و تصرف در عواطف نیمه خودآگاه، جای سخنوری در محضر همگان را گرفت.

این بود کلی‌ترین وصف دل‌مشغولیهای جدید متفکران دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ که به جای امور ظاهری و قابل تحقیق عینی، قلمرو نیمه خودآگاه انگیزه‌های تبیین‌نشده را محور اندیشهٔ اجتماعی قرار می‌دادند. پیداست که به این تعبیر، نظریه‌های جدید همه‌خصلت ذهنی داشتند. عاجل‌ترین موضوع پژوهش، فرایند روانی آدمی بود نه حقایق خارجی. مهمترین مطلب این نبود که چه چیز واقعاً وجود دارد؛ این بود که مردم فکر می‌کنند چه چیز وجود دارد. آنچه مردم در سطح ناخودآگاه ضمیر احساس می‌کردند جالب‌تر از آن چیزی بود که آگاهانه به آن وجههٔ عقلی می‌دادند. چون ظاهراً ثابت شده بود که شناخت متیقن رفتار انسانی محال است، تغییری را که حاصل شده بود به این صورت نیز می‌شد بیان کرد که از آنجا که باید به شهود ذهنی و باریقهٔ حدس و ایجاد فرضهای سودمند متکی شویم، باید بگوییم روان آدمی از قید روش پوزیتیویستی خلاص شده و اکنون در نظرورزی و خیال-پردازی و آفرینش آزاد است. بایک حرکت، قلمرو فهم انسانی از سویی محدود شد و از سوی دیگر، وسعت عظیم پیدا کرد. از آن پس، نهایی برای جهش اندیشهٔ اجتماعی متصور نبود. شاید فروید نیز هنگامی که در ۱۸۹۶ در بارهٔ «متاپسیکو لوژی» [یا «ماوراء روانشناسی»] - یعنی پیدا کردن منشأ و ماهیت بشریت - سخن می‌گفت و آن را «فرزند ایده آل و پردردسر» و دشوارترین کار آیندهٔ خویش معرفی می‌کرد، به همین نکته نظر داشت.

نقد مارکسیسم

میراثی که کارل مارکس برای متفکران اجتماعی بجای گذاشت، هم درهم و نامنظم بود و هم مبهم و دوپهلو. تا سال ۱۸۹۰ کار به جایی رسیده بود که دیگر نمی‌شد او را از قبیل آشوبگران پرولتر محسوب داشت و کنار گذاشت. گسترش احزاب سیاسی که او را پیامبر خودمی‌دانستند و اهمیت تحقیقات وی در اقتصاد، نیروی عظیمی از او ساخته بود که می‌بایست به هر نحو که شده، باسنن فکری اروپا ارتباط داده شود. عده‌ای از اقتصاددانان و متفکران اجتماعی «بورژوا» با تمایلات فکری بسیار متفاوت در آخرین دههٔ قرن بتدریج درصدد برآمدند با تعالیم او دست و پنجه نرم کنند، منتها روشن نبود که دقیقاً کجای میراث او را باید بگیرند. آیا می‌بایست درعالم نظریات و کلیات با مارکس در مقام یکی از متفکران اجتماعی روبرو شوند یا در دنیای عمل به‌عنوان بنیانگذار يك نهضت سیاسی فوق‌العاده پیروزمند؟

البته مارکس خود فکر می‌کرد جامع هر دو صفت است و جنبه‌های نظری و عملی فعالیتش از یکدیگر جدایی ناپذیرند. او براین باور بود که نظریه مطابق پیوندی دیاکتیکی و ناگسستی از عمل می‌روید و عمل از نظریه و عینیت ادعایی علوم اجتماعی «بورژوا» حقه‌بازی و فریبی بیش نیست. با اینهمه، دقت و تعمق در گفته‌های وی آشکار می‌ساخت که پیوستگی بین تحقیق علمی و دستورهای عملی آنچنان هم که او تصور می‌کرد محکم نیست. آثار مارکس مجموعهٔ عظیمی از نوشته‌های ناهمگون است که بخشها در آن غالباً بایکدیگر تداخل می‌کنند و اگر کارهای انگلس مربوط به دورهٔ پس از مرگ استاد نیز بحساب گرفته شود، دوره‌ای در حدود نیم قرن (از اواسط دههٔ ۱۸۴۰-۱۸۵۰ تا اواسط دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰) را دربر می‌گیرد. در این مجموعه، بعضی تعالیم را می‌شد از تعالیم دیگری که در

اصل باهم در يك خط قرار گرفته بودند جدا کرد و مستقلاً بکار برد.

مثلاً معلوم شد این حکم ضرورتاً صادق نیست که نظریه تاریخی مارکس حتماً باید به سوسیالیسم برسد یا چون، بنا به فرض، پیروزی سوسیالیسم اجتناب ناپذیر است، پس ما اخلاقاً مکلفیم روز پیروزی را جلو بیندازیم. همچنین دیده شد که تعبیر مارکس از تاریخ که به مادیت تاریخی^۱ معروف است، بستگی ضروری به سوسیالیسم ندارد، زیرا، چنانکه تحولات نخستین دهه‌های قرن حاضر نشان می‌داد، از این تعبیر می‌شد در خدمت مقاصد محافظه کارانه نیز استفاده کرد. جمعی بر این نظر رفتند که به فرض هم که کسی معتقد باشد استقرار جامعه سوسیالیستی اجتناب ناپذیر است، لازم نیست چنین تحولی را مطلوب بداند و حتی ممکن است عکس این نتیجه برای او حاصل شود، چنانکه در نوشته‌های محافظه کاران «تن به شکست داده» و از همه مهمتر یوزف شومپتر، شواهد آن ملاحظه می‌شود.

نوشته‌های مارکس تاب تحلیلهای دقیق لفظی را نداشت و وقتی مورد اینگونه موشکافی قرار گرفت، کم کم جنبه‌های پیرامونی یا حتی عرضی آن روشن شد. گذشت سالها بتدریج آشکار کرد که چنین جنبه‌ها گرچه در اصل در ذهن نویسنده بسیار مهم جلوه گرمی شده، در واقع زوائیدی غیر ضروری است. ساخت هگلی اینگونه جنبه‌ها را می‌شد عاقلانه کنار گذاشت چون محصول زمان بود و در اثر این که مارکس در دهه ۱۸۳۰-۱۸۴۰ در برلین فلسفه تحصیل کرده بود، به او رسیده بود و، باضافه، نظریاتش را کند و سنگین می‌کرد. حتی معلوم شد روش دیالکتیکی که ظاهراً اگر انبها ترین میراث هگل است، در عالم حرف بمراتب گیرنده تر از وقتی است که باید در اوضاع اجتماعی مشخص بکار رود. اقتصاد مارکس هم به همین وجه دیده شد بر دو یا سه ستون اصلی استوار است که به مرور ایام ارزاتر بنظر می‌رسند. منظور، «قوانین» مکمل نسبت نزولی سود^۲ و فقر متزاید^۳ طبقه کارگر است و نیز نظریه ارزش کار^۴ و نتیجه حتی مشکوکت آن ناظر بر ارزش اضافی^۵ که اساس بهره کشی است. بنا بر این، عجب نبود اگر بیشتر منتقدان رفته رفته به این نتیجه رسیدند که برای مارکسیسم بیشتر باید به عنوان مبدأ و ملاک تعبیر تاریخ - یعنی جامعه‌شناسی نظری و استدلالی - اهمیت قائل شوند تا به عنوان علم تخصصی و فنی اقتصاد.

- 1) historical materialism
- 2) falling rate of profit
- 3) increasing misery
- 4) labor theory of value
- 5) surplus value

آنچه بتدریج بر پایه مطالعه دقیق نص نوشته‌های مارکس برای عدهٔ بیشماری از پژوهندگان مارکسیست روشن می‌شد این بود که شخصیت نیرومند نویسنده چندین عنصر فلسفی و اجتماعی بکلی متفاوت و ناهماهنگ را در کورهٔ اعتقاد آتشین به حقانیت آرمان خویش باهم در آمیخته و گداخته است. در عرصهٔ نظریات کلی اجتماعی، مارکس هگل را به ریکاردو و ریکاردو را به اصحاب مدینهٔ فاضله وصل کرده بود. در زمینهٔ عمل انقلابی، پیدا بود که نویسندهٔ بیانیۀ [کمونیست] و سرهایه تعدادی قضایا را به توالی ظاهراً منطقی مرتب کرده. بی آنکه هیچ دلیلی، سوای اعتقاد اخلاقی عمیق خویش، بر رابطهٔ ضروری آنها با یکدیگر عرضه کند. چطور می‌شد اطمینان داشت که با پیروزی سوسیالیسم، تفوق طبقهٔ کارگر تضمین خواهد شد؟ تجربه‌ای که بعداً در اتحاد شوروی بدست آمد بنظر می‌رسید بطلان این نظریه را ثابت کند. آیا تفوق طبقهٔ کارگر عاقبت با نابودی پیشگویی شدهٔ کلیهٔ طبقات از بین خواهد رفت؟ باز هم نمونه‌ای که در شوروی دیده می‌شد حاکی از عکس قضیه بود. از همه بالاتر این سؤال پیش می‌آمد که آیا مکاشفه و پیشگویی، اصولاً تصویری از بیخ و بن غیر تاریخی نیست که بکل با تکامل تعقل تاریخی در قرن نوزدهم در تضاد است؟

اینها برخی از سؤال‌الاتی بود که در دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ منتقدان موافق و مخالف مارکس در نتیجهٔ تعمق در نوشته‌های او مطرح می‌کردند و وقتی سرانجام به پیشگوییهای وی رسیدند که محور تعالیمش بود، برخوردند به اینکه بین مارکس به عنوان متفکر اجتماعی و مارکس به عنوان تهییج گرسیاسی، تضاد وجود دارد. البته این تضاد را امروز می‌توان بی‌پرده‌تر در این قالب بیان کرد که مارکس در مقام یکی از دانشمندان قرن نوزدهم با خودش در مقام یکی از پیامبران [عبرانی] عهد عتیق در جنگ و ستیز بوده است. ولی در دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ هنوز این امکان نبود که کسی جلوهٔ ناخود آگاه الگوهای فکری اجدادی را که در نوشته‌های مارکس پراکنده است، تشخیص دهد. می‌بایست تحقیقات فروید و جانشینانش انجام گیرد تا کسی بتواند به ارزیابی معنای کامل تشبیهات و استعارات دینی در زبان مردی که خود را پیرو مسلک مادی می‌دانست کامیاب شود. ولی حتی پیش از سال ۱۹۰۰ نیز محققانی مانند دورکم تشخیص می‌داد که منبع الهام مارکس و منشأ کشش و گیرایی تعالیم وی، بیش از آنکه پژوهشهای علمی منظم باشد، شور و حرارت اخلاقی و معنوی است.

مارکسیسم به عنوان علم جامعه با مارکسیسم به عنوان موعظهٔ اخلاقی در تضاد است و وقتی این تضاد را در نظر می‌گیریم به آخرین سؤال می‌رسیم که نزد منتقدان دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ بیشتر به طور ضمنی مطرح بود تا به صورت صریح و آشکار. مارکس وقتی دانشمند

علوم اجتماعی است، از سنت عقلانی عصر روشنگری پیروی می‌کند، با گذشت و منصف است و حتی قدر زحمات دشمنانش، یعنی سرمایه‌داران و بورژوازی صنعتی را می‌داند. اما وقتی به مقام پیامبری درمی‌آید، لباس غضب می‌پوشد، در مجادله رحم و انصاف ندارد و خصم را به باد توهین و تحقیر می‌گیرد. کسانی که از چپ و راست گور عصر روشنگری را می‌کنند، آثار مارکس را در چنین لفافی راهنمای خویش قرار می‌دادند. از این رو، متفکران اجتماعی دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ اگر بنا بود ارزیابی مجدد اروپای قرن هجدهم را یکی از تکالیف عمده خود بدانند، ضرورت داشت ولو به‌طور ضمنی معین کنند که مارکس را تا چه حد ممکن است فرزند عصر روشنگری بشمار آورند.

البته تضاد بین مارکس در لباس غضب و مارکس منصف و پیرو عقل، در گذشته نیز همیشه وجود داشت. اما نزاع بر سر میراث، ده سال پس از مرگ وی آغاز شد، هنگامی که فریدریش انگلس همکار مارکس در گذشت، و آخرین رابطه با گذشته‌ای که در آن مبدأ و ملاک اصلی برقرار گشته بود قطع شد و از آن پس دیگر کسی در مقام حجیت و مرجعیت نبود که تناقضات موجود در تعالیم نخستین را رفع کند. بنابراین، راه برای جوانترها باز شد تا به میل خود یکی از دو شاخ قیاس ذوحدینی^۶ را که مارکس به ارث گذاشته بود برگزینند و دو گرایش متضادی را که در فکر او مشاهده می‌شد تا حصول نتیجه منطقی دنبال کنند. در عرصه سیاست، این تضاد در درون احزاب سوسیالیست اروپا به صورت معارضة «تجدید نظر طلبان»^۷ یا «اصلاحگران»^۸ با انقلابگران در آمده بود. وقتی قرن بیستم فرا رسید، حد و مرز فرقه‌ها مشخص شده بود و بیست سال بعد، این فرقه‌گرایی نهضت را به دو اردوی متخاصم سوسیال دموکراسی و کمونیسم تقسیم کرد. مناظره را تجدید نظر طلبان آغاز کردند. رهبران، سوسیال دموکرات آلمانی، ادوارد برنشتاین، آنقدر در انگلستان پا سست کرده بود تا عاقبت خلوص اعتقادش به مارکسیسم خدشه برداشته و به فایانیسم آلوده شده بود. برنشتاین در سلسله مقالاتی که از ۱۸۹۶ تا ۱۸۹۸ نوشت، قضایایی مطرح ساخت که بدون تردید از عقاید فایانیها سرچشمه می‌گرفت و همین نظریات را يك سال بعد به نحو منسجمتر در کتاب سوسیالیسم تکاملی عنوان کرد. استدلال برنشتاین این بود که بخش بزرگی از اقتصاد مارکس

6) dilemma

7) revisionists

8) reformists

و اکثر پیشگوییهای وی در باره آینده، با توجه به تحولات دهه‌های اخیر نادرست از آب درآمده است. در خلاصه‌ای که برنشتاین بشتاب از نظریه خویش تهیه کرده بود خاطر نشان می‌ساخت که «دهقانان از بین نمی‌روند، طبقه متوسط ناپدید نمی‌شود، بحرانها هر روز دامنه وسیعتر پیدا نمی‌کنند، فقر و رقت افزایش نمی‌یابد.»^۹ بنا بر این، برنشتاین معتقد بود که با توجه به تغییر اوضاع، تنها تاکتیک منطقی برای سوسیالیستها این است که از طریق اقدامات پارلمانی، حداکثر بهره‌برداری را از اصلاحات تدریجی بکنند.

نخستین واکنش نسبت به آرای برنشتاین موج خشم و اعتراضی بود که از ناحیه کارل کائوتسکی و دیگر کسانی که خود خویشان را به پاسداری از سنت حزبی گماشته بودند، صادر شد. بیشتر این کسان سعی داشتند فلسفه انقلاب را با اعمال قانونی احزاب سوسیال دموکرات آشتی دهند و منطقی را که در موضع تجدیدنظر طلبان بود لوک کردند. پاسخ حقیقی و عقلاً دقیق و مستدل را کسی دیگر به برنشتاین داد. لنین از کاهنان عظام مارکسیسم نبود و به نسبت دیگران نوکیش محسوب می‌شد ولی در جزوه‌ای به نام چه باید کرد؟ مستقیماً به مصاف برنشتاین رفت. او از ابهامات و دوپهلوگوییهای مارکس پروا نداشت و بر پایه همان شواهدی که برنشتاین برگسترش خصوصیات و خصلتهای بورژوایی گردآورده بود، جسورانه نتیجه معکوس گرفت. استدلال لنین این بود که درست به همین دلیل وجود يك حزب منسجم و توطئه گسر ضروری است که بی آنکه به خود خستگی راه دهد، یکدل و يك جهت به خرابکاری انقلابی مشغول باشد.

هم لنین در وهله اول مجادله‌گر و رده‌نویس حزبی بود و هم برنشتاین. هر دو اگر تصمیم گرفته بودند در قالب نظری به نوشتن عقایدشان بپردازند، می‌توانستند متفکران اجتماعی طراز اول شوند. اما برنشتاین بقیه عمر حرفه‌ای خود را به دفاع از موضعی گذراند که در اواخر دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ اتخاذ کرده بود و لنین پس از يك تاخت و تاز در میدان استدلال نظری، به خطه آشنای تاکتیک حزبی باز گشت. این هنر نمایی منحصر بفرد در ۱۹۰۹ در کتاب فلسفه مادی و فلسفه تجربی-نقدی^{۱۰} صورت گرفت. جالب توجه اینکه غرض از نوشتن کتاب

9) Peter Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism* (New York, 1952), p. 244.

پیتر گی این جمله را از آرشیو برنشتاین نقل کرده است. عنوان کتاب برنشتاین در اصل چنین بوده است: *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*.

۱۰) این کتاب به نام «ماتریالیسم و آمپیریو-کریتیسیسم» به فارسی ترجمه شده است. م.

بظاهر دفاع از ما بعدالطبیعه مادی در برابر شناخت‌شناسی^{۱۱} نوکانتی بود، که کم‌کم حتی بعضی از مادیون را نیز به خود جلب می‌کرد؛ اما هدف واقعی کتاب حل و فصل یکی دیگر از مناقشات کوچک و نامعلوم فرقه‌ای در درون حزب سوسیال دموکرات روس بود.^{۱۲} بزودی خواهیم دید که چگونه تحقیقات بیطرفانه متفکران اجتماعی موجب تشدید بحران عقیدتی در درون تشکیلات سوسیالیستی شد و با آن تداخل کرد. پیداست که موضوع حقیقی بحث ما، تحقیقات همینگونه متفکران است. منازعات فرقه‌ای در احزاب سوسیال دموکرات اروپا تنها از این جهت برای ما مهم است که نشان می‌دهد به چه دلیل برخی از تواناترین روشنفکرانی که قبلاً علاقه‌ای به مارکسیسم نداشتند، کم‌کم در دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ توجهشان به آن جلب شد. چنین کسان به این نتیجه رسیده بودند، که مارکس مهمتر از آن است که به دست تبلیغ‌گران و مزدوران حزبی سپرده شود.

همه این متفکران برای اینکه روح تازه‌ای در افکار بدمند به مارکس روی می‌آوردند. اما هر يك از زاویه‌ای دیگر و از خاستگاه فلسفی متفاوتی با او برخورد می‌کرد و چیزهایی دیگر در او می‌یافت. امیل دورکم نظرگاه تحصیلی یا پوزیتیویستی داشت اما از سنت فکری پوزیتیویسم به صورتی که از کنت و اسپنسر به ارث رسیده بود، ناخرسند بود و با مطالعه منظم سوسیالیسم مارکس، مدخلی به قسمی جامعه‌شناسی جدید گشوده که به جای نظریات انتزاعی، بر پایه داده‌های تجربی استوار بود.

ویلفردو پاره‌تو نیز پوزیتیویست بود ولی مارکس را بیشتر به دیده مخالفت می‌نگریست و بر پایه جنبه فنی علم اقتصاد درباره او داوری می‌کرد و پس از اینکه افسانه‌های سوسیالیستی را از سر راه برداشت، طرح عمومی نظریه کلی‌تری را درباره تعارضات اجتماعی آشکار ساخت. ژرژ سورل سوسیالیسم مارکس را انبانی از چیزهای تازه و درهم می‌دانست که می‌بایست بدقت از یکدیگر سوا شوند. سورل دو جنبه داشت: از يك سو دانشمندی به سبک قرن نوزدهم بود و از سوی دیگر، پیامبری برای قرن بیستم و همیشه برای گشودن گره‌های فکری و کسب فیض در عالم معنوی به مارکس رجوع می‌کرد. بندتو کروچه در قلمرو تحقیقات تاریخی و مطالعه در زیباشناسی منزل داشت و تصادفاً به مارکس برخورد کرده بود و تنها همانقدر با او همگام شد که چهار پنج نکته بغایت عمیق و هوشمندانه بگوید و سپس به راه خود برود. به نظر او، مارکسیسم از طرفی وسیله گوشمالی تحصیلان

11) epistemology

12) Bertram Wolfe, «Lenin as Philosopher», *Three Who Made a Revolution* (New York, 1948), pp. 496-517.

یا پوزیتیویستها بود و از طرف دیگر، وسیله اصلاح زیاده‌رویهای خود وی که بر پایه نمونه‌های ادبی و هنری و از نظر گاه اصالت معنا یا ایده آلیسم به تاریخ می‌نگریست. در نقد مارکسیسم در دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰، پوزیتیویسم و ضد پوزیتیویسم و ستایش و نکوهش از مارکس، به طرزی حیرت‌انگیز درهم بافته شده بود. غرض از درسهایی که دور کم در این ایام تقریر می‌کرد، بیشتر توجیه کشش و وازنشی بود که در درون خود نسبت به مارکسیسم احساس می‌کرد. پاره‌تو کمربه‌نا بودی مارکس بسته بود، سورل باریک‌بین-ترین کسی بود که می‌خواست مارکس را با شرایط جدید تطبیق دهد و کروچه همچنان خون‌سرد به کالبد شکافی مادیت تاریخی مشغول بود. همه اینها به دیده احترام و مهربانی به یکدیگر می‌نگریستند ولی چیزی که میان‌شان پیوند برقرار می‌کرد فقط این نبود که موافقت کرده باشند با هم اختلاف نظر داشته باشند. ارتباطشان اساس محکمتری داشت. همه مستغرق در این مسأله بنیادی و حساس بودند که چطور مارکس مدعی شده نظریاتش از لحاظ «علمی» معتبر است؟ وقتی از خود می‌پرسیدند آیا مارکسیسم را برآستی می‌توان در ردیف علوم بشمار آورد، طبعاً به این سؤال می‌رسیدند که اصولاً مراد از علم جامعه چیست و تا کجا می‌توان به چنین شناخت علمی دست یافت.

بنابراین، مطالعه مارکسیسم به منزله نوعی امتحان بود و هم برای آزمون ملاکها و مبادی عام علوم اجتماعی فرصتی فراهم می‌کرد هم برای آزمایش نظریه‌های خاصی که در نتیجه روبرو شدن با مارکس بدست می‌آمد. مارکس خود به تشبیهات اخذ شده از فن مامایی علاقه داشت و زور را «قابله» ای معرفی می‌کرد که دگرگونی اجتماعی به کمک آن به دنیا می‌آید. پانزده سال پس از مرگ مارکس به صورت یکی از نهادهای ایده‌تولوژیک درآمده بود و، بنا براین، خود او نیز اکنون امکان داشت «ماما»یی دانست که اندیشه اجتماعی قرن بیستم را به دنیا می‌آورد. نوآوران دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ آنچه را در مارکس نامعتبر و نادرست می‌دانستند کنار می‌گذاشتند و آنچه را سودمند و بارور می‌دیدند تبیین می‌کردند و. به این شیوه نخستین گامها را در راه ساختن نظریه‌ای گسترده‌تر درباره واقعیات اجتماعی برمی‌داشتند.

I- دور کم: تعبیر مارکسیسم به شور و غلیان اخلاقی

امیل دور کم را معمولاً بنیانگذار جامعه‌شناسی معاصر می‌دانند و بعدها نیز در این کتاب با

او در همین مقام روبرو خواهیم شد. ۱۳ از ۱۸۸۵ که دور کم در دانشسرای عالی درس می‌خواند و با سوسیالیست آینده، ژان ژورس، که همدرس او بود، پیوند پایدار دوستی استوار کرد، به نازک‌کاریهای سوسیالیسم مارکس وارد شد، ولی نظریات خود را درباره آن پانزده سال بعد به طور منظم بیان کرد و مجموعه درسهایش را جمع به سوسیالیسم، با اینکه هنوز پرداخته و کامل نشده بود، سی سال بعد، پس از مرگش انتشار یافت. سبب این تأخیر ظاهراً این بود که دور کم مارکسیسم را تنها یکی از روشهای ممکن برای بررسی جامعه می‌دانست و فشار پژوهشهای تجربی، پیوسته او را از تحلیل کامل آن مکتب باز می‌داشت.

نزدیکترین همکاران دور کم می‌گویند که او نخست قصد داشت کتابی درباره سوسیالیسم و فرد بنویسد. اما این برنامه کم‌کم گسترش یافت و به صورت مطالعه فرد و جامعه به طور کلی درآمد و این مطالعه نیز به نوبه خویش به این تلاش انجامید که دانش جدید جامعه‌شناسی که آبرو و اعتبارش به دست وارثان آگوست کنت به باد رفته بود، بر شالوده‌ای استوارتر پی‌ریزی شود. بنابراین، دور کم بناچار مطالعاتش را درباره سوسیالیسم نیمه‌کاره گذارد تا در درسهایش در دانشگاه به مسائل مشخصی همچون مسأله خودکشی و تقسیم‌کار برسد و این امور، موضوع نخستین آثار بزرگش قرار گرفت.

در سال تحصیلی ۱۸۹۵-۱۸۹۶ هنگامی که دور کم سی و هفت سال داشت و استاد دانشگاه بوردو بود، سرانجام به مسأله سوسیالیسم رسید. هدف دور کم این بود که سوسیالیسم را هم از جهت علمی بررسی کند و هم از نظر اخلاقی. او بعدها همین شیوه را در تحلیل مارکسیسم نیز بکار برد و بر جنبه اخلاقی آن تأکید گذارد. دور کم می‌کوشید مناسبات دو پهلویی را که با نهضت متشکل سوسیالیسم داشت، هم برای خودش، هم برای مردم و هم برای شاگردانش که جمعی از برجسته‌ترین‌شان سوسیالیست بودند، توجیه کند. «تنها دلیل اینکه او همه عمر از گرویدن به سوسیالیسم به معنای اخص ابا داشت. ... خشونت‌گری و خصلت طبقاتی... و گرایش سیاسی آن مرام بود ... حتی بحران اجتماعی و اخلاقی ناشی از قضیه دریفوس نیز که او چنان نقش مهمی در آن ایفا کرده بود، موجب تغییر عقیده‌اش نشد... او با سوسیالیستها و ژورس و سوسیالیسم احساس همدلی، می‌کرد، اما هرگز خود را در بست در اختیار آنها نگذاشت.» ۱۴

۱۳) رجوع کنید به فصل هشتم.

۱۴) مقدمه موس بر کتاب زیر از دور کم؛

E. Durkheim, *Le Socialisme: sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne* (Paris, 1928), pp. V-IX.

چنین برمی آید که تقریرات استاد درباره سوسیالیسم موفقیت درخشان کسب کرد ولی حتی در دو دوره بعدی نیز به جایی نرسید که شامل مارکسیسم شود. از این رو، آنچه امروز در دست داریم کتابی است عموماً درباره سوسیالیسم و خصوصاً راجع به سن سیمون که تنها در بعضی قطعه‌های کوتاه اندیشه برانگیز و آبتن معنا که خواننده را در امید و انتظار نگاه می‌دارد، اشاراتی به مارکسیسم دربر دارد. حاصل نظریات دور کم این بود که بیشتر کسانی که از سوسیالیسم انتقاد می‌کنند ادعای اصحاب آن مرام را دایر بر اعتبار علمی آن بی‌چون و چرا می‌پذیرند و، بنابراین، از حقیقت قضیه غافل می‌مانند اقتصاددانانی مانند بوم-باورک و اعضای مکتب اتریش که با آن دقت و زحمت می‌کوشند بطلان اصول اعتقادی مارکسیسم را ثابت کنند، کمر به کاری بسته‌اند که مانند خشت بر دریا زدن پیوسته باید از سر گرفته شود. به عقیده دور کم، با این روشها هرگز ممکن نبود جز به سطح سوسیالیسم رسید و منشأ قدرت درونی آن همچنان از تیررس تجزیه و تحلیل به دور می‌ماند.^{۱۵}

استدلال دور کم این بود که سوسیالیسم را نمی‌توان به عنوان تصویری کلی هدف حمله قرار داد، زیرا آن مرام به جای اینکه متوجه «امور موجود» باشد، «یکسره معطوف به آینده» و، بنابراین، «فاقد خصلت راستین علمی» است. در حقیقت، سوسیالیسم «آرمان» یا «ایده آل» است ولی:

شك نیست که حتی در مواقعی که به ناکجا آبادی‌ترین صورت در آمده، هرگز از اتکا به امور واقع سر باز نزده است، و باید تصدیق کرد که اخیراً بیش از پیش چهره علمی به خود گرفته است و بدون تردید با این عمل، بیش از آنکه از علوم اجتماعی کمک بگیرد، به آن علوم کمک کرده است، زیرا باعث تعمق و تفکر و محرك فعالیت علمی شده است... بنابراین، از بعضی جهات، تاریخ سوسیالیسم با تاریخ جامعه‌شناسی آمیختگی پیدا می‌کند. با اینهمه، آیا می‌توان از این نکته چشم پوشید که بین داده‌های کم‌رمق و پراکنده‌ای که [سوسیالیسم] از علوم وام می‌گیرد و نتایج عملی که از آن داده‌ها استخراج می‌کند - نتایجی که هسته مرکزی نظام [سوسیالیسم] است - چنین عدم تناسب عظیمی موجود است؟^{۱۶}

حتی «قویترین و منظمترین و غنی‌ترین» ثمره تفکر سوسیالیستی، یعنی «[کتاب] سرهایه مارکس»، از این قاعده مستثنا نیست.

15) Ibid., p. 10.

16) Ibid., pp. 3-4.

چقدر داده‌های آماری و مقایسه‌های تاریخی و مطالعه لازم است تا بتوان حتی یکی از مسائل بیشمار طرح شده در آن کتاب را حل و فصل کرد! ... حقیقت این است که واقعیات و مشاهدات گردآوری شده در آن کتاب ... جز در قالب بحث و جدل عرضه نگشته است. به جای اینکه نظریه از تحقیق نتیجه شود... تحقیق به منظور اثبات نظریه صورت گرفته است... آنچه تمامی این نظام‌ها را سبب گشته، شور و غلیان بوده است؛ آنچه آنها را به دنیا آورده و مقوم نیرویشان شده، آرزوی عدالت کاملتر بوده است. ... سوسیالیسم علم نیست؛ جامعه‌شناسی به مقیاس کوچکتر نیست؛ فریاد درد است. ...

بنابر این، فقط با پرده برداشتن از ادعاهایی که در نظریه سوسیالیسم مطرح می‌شود و پیدا کردن شرایط اجتماعی مشخص و ملموسی که خاستگاه آن بوده می‌توان به علل مقبولیت سوسیالیسم پی برد. تنها موضعی که يك دانشمند علوم اجتماعی وظیفه‌شناس می‌تواند برای اقدام به این کار اتخاذ کند - موضعی که اتخاذ آن برای يك سوسیالیست وظیفه‌شناس هرگز میسر نیست - موضع «احتیاط و سنجش همه جوانب کار» است.^{۱۷}

II- پاره تو: نظریه خواص

کتاب نظام‌های سوسیالیستی پاره تو در ۱۹۵۲ منتشر شد و دیری نگذشت که به صورت یکی از گرانبهارترین مآخذ در رد اقتصاد و جامعه‌شناسی مارکس درآمد. می‌گویند هیچ نوشته ضد مارکسیست اینقدر موجب نگرانی عمیق لنین نشده بود و او چند شب بیخوابی کشید تا ردی بر این ردیه بنویسد. مسلم اینکه کتاب پاره تو نوشته‌ای با روح و سرشار از نکات ظریف و گزنده و ردیه‌ای زیباست. با این حال، بتدریج که نخستین تأثیر خیره‌کننده آن زایل می‌شود، خواننده کم‌کم به نارساییها و ضعف استدلال پی می‌برد و توجه می‌کند که نویسنده، ملاقطی وار عمل کرده است. نظام‌های سوسیالیستی بعد از آثار اولیه کروج و سورل در باره مارکسیسم و بر مبنای آن نوشته‌ها به نگارش درآمده بود، ولی پاره تو با اینکه با آن دو مراد فکری داشت، از بعضی جهات تنایجی را که ایشان گرفته بودند ملحوظ نداشته بود. بزودی ثابت شد، که ساخت جدلی کتاب برای اینکه نقد جامعی از نظریه

17) Ibid., pp. 5-6.

مارکس ارائه دهد، وافی به مقصود نیست.

کتاب پاره‌تو دربارهٔ سوسیالیسم نشان می‌دهد که اندیشهٔ او رفته‌رفته از مسائل فنی و خصوصاً ریاضی علم اقتصاد، متوجه يك نظام کلی جامعه‌شناختی می‌شده است. او نیز مانند دورکم، از طریق سوسیالیسم به جامعه‌شناسی روی آورد. مارکی پاره‌تو مهندس و کارمند دولت بود و بیزاری اشرافی از عوام و توجه فنی به حقایق موجود در او جمع شده بود. در ۱۸۹۳، پاره‌تو دلزده و متفر از آنچه به نظرش رژیم پارلمانی حقیر و رنگ‌باختهٔ ایتالیایی رسید، کناره‌گرفت و به کنار دریاچهٔ ژنو جلای وطن کرد و در دانشگاه لوزان استاد اقتصاد شد. مطالعه و تدریس اقتصاد، طبعاً به توجه به مارکسیسم انجامید و پاره‌تو در همان سال مقدمه‌ای به ترجمهٔ فرانسهٔ منتخبات سرمایه نوشت که داماد مارکس، پل لافارگ، برگزیده و فراهم آورده بود. مطالعات پاره‌تو هشت سال دیگر نیز ادامه یافت و حاصلش کتاب نظامهای سوسیالیستی بود که جلد دوم آن در مرتبهٔ اول به مارکس اختصاص داشت.

پاره‌تو نیز مانند دورکم از اتباع مذهب تحصلی یا پوزیتیویسم بود و به پیروی از او، اعتبار علمی آثار مارکس را انکار می‌کرد. او با دورکم همعقیده بود که باید بین دو سؤال فرق گذاشت: یکی صحت و اعتبار منطقی نظریات سوسیالیستی (که به عقیدهٔ وی در حدود صفر بود) و دوم حقیقت اجتماعی آن نظریات. اما برخلاف دورکم که سرسری به چنین تمایزی قائل شده بود و آنرا قاعده‌ای برای پژوهشهای آینده تلقی می‌کرد، پاره‌تو از فرق آن دو سؤال به شیوه‌ای روشمند و به عنوان خاستگاه نظامی در جامعه‌شناسی استفاده کرد که از مقدماتی نظیر آنچه مارکس مسلم شمرده بود آغاز می‌شد و به نتایجی عکس نتایج مارکس می‌رسید. همانطور که مارکس روزگاری مدعی شده بود که فلسفهٔ هگل را واژگونه کرده و سر آن را که روی زمین بوده به بالا برگردانده است، پاره‌تو نیز اکنون با مارکس چنین معامله‌ای می‌کرد.

شك نیست که نگرش خصمانهٔ پاره‌تو نسبت به سوسیالیسم با همدلی مشروط دورکم بسیار فاصله داشت. ولی گذشته از پیشداوریهای طبقاتی، موضع او به عنوان یکی از اقتصاددانان کلاسیک و اعتقاد جزمی وی چون و چرایش به بازرگانی آزاد نیز سبب نفرت عمیقش از هر نوع سوسیالیسم می‌شد. چیزی که بیزاری او را افزون می‌کرد، «سفسطه‌های» نویسندگان سوسیالیست بود که از دید باریک‌بین وی به عنوان اقتصاددان بسیار عصبانی‌کننده بود. از این رو، پاره‌تو بی‌اختیار با مخالفان وارد جنگ و گریزهایی در عالم اندیشه می‌شد که به نظر دورکم بیهوده و مردود بود.

بخش اعظم دو جلد قطور کتاب پاره تو صرف همینگونه کشمکشها شده است که اکنون که از فاصله نیم قرن می نگریم، می بینیم فقط به کار سرگرمی و تفریح می خورد. اما آنچه امروز توجه ما را جلب می کند اساس ادعای اوست مبنی بر کشف اینکه اعتبار نظریه مارکس از کجا مایه می گیرد. به نوشته او: «در مارکس يك قسمت جامعه شناسی هست که برتر از بخشهای دیگر و غالباً مطابق با واقع است. مارکس فقط يك فکر بسیار روشن دارد و آن تعارض طبقاتی است. همه اعمال مارکس از همین اندیشه آب می خورد و او جملگی تحقیقات نظری خویش را تابع این فکر قرار می دهد.»^{۱۸}

از این رو، به عقیده پاره تو، دانشمند علوم اجتماعی مکلف است نخست طرح کلی نظریه پیکار طبقاتی را بپذیرد و سپس درست را از نادرست در آن تفکیک کند. منتها چیزی که ادای این وظیفه را به کاری چنین بغرنج بدل می سازد این است که «[کتاب] سرمایه بشدت دارای خصوصیات شبهه و ابهام و غموض است که در همه کتب مقدس مشاهده می کنیم.» و باز چیز دیگری که به اشکال می افزاید این است که آثار مارکس و انگلس «آمیزه ای خوشگوار از عقل و شور و احساس است تا عوام و دانشوران هر يك بتوانند به مذاق خود به تفسیر و تأویل پردازند و خرسند شوند.» عوام تحت تأثیر قدرت ادبی مارکس قرار می گیرند و از تصویر زنده ای که او از ستمگریهای سرمایه داری ترسیم می کند متأثر می شوند. دانشوران مفتون ظرافتها و نکته سنجیهای وی می شوند و از این فکر احساس غرور می کنند که «معنای حقیقی برعامة خلق پوشیده می ماند و فقط ما به کشف آن کامیاب می شویم.» پاره تو معتقد بود که آنچه باید توجه دانشمندان علوم اجتماعی را جلب کند همین تأویل عالمانه به رغم همه پیچ و خمهای آن است. به گفته او: «تأویل عالمانه برداشت مادی از تاریخ، ما را به واقعیت هدایت می کند و واجد کلیه خصوصیات يك نظریه علمی است.»^{۱۹}

اما همینکه از این زاویه به مادیت [یا ماتریالیسم] تاریخی^{۲۰} بنگریم، می بینیم «در حقیقت و اساس همانقدر که با سایر نظریه ها سازگار است با سوسیالیسم هم هست» و «حتی باید گفت با سوسیالیسم احساساتی و اخلاقی مبایت دارد.» همان مختصر احترامی که به داروین گذاشته می شود خود حاکی از آن است که تنازع طبقاتی که سوسیالیستهای عامی

18) V. Pareto, *Le Systemes Socialistes*, 2nd ed. (Paris, 1926), I, 16; II, 338.

19) Ibid., II, 333, 393, 402.

20) historical materialism

می‌خواهند احساسات بشردوستانه را زیب پیکر آن کنند، هیچ ربطی به احساسات مذکور ندارد. این احساسات وجود دارد. هر کس بخواهد وجودشان را انکار کند «با سر بهورطه همان خطایی سقوط خواهد کرد که کسانی که خیال می‌کنند انسان می‌تواند امورش را یکسره بدون دیانت بگذرانند، به آن سقوط کرده‌اند.» نهایت اینکه احساسات بشردوستانه از ذاتیات تعارض طبقاتی نیست.^{۲۱}

پاره‌تو معتقد بود که چون این تعارض شاخ و برگ پیدا کرده است و هر روز به پیچیدگیش افزوده می‌شود، کسانی که درباره جامعه تحقیق می‌کنند به وضوح اکنون بسا وضعی روبرو هستند که از حد پیکار ساده بین «بورژواها» و «پرولترها» فراتر می‌رود. اینک معلوم شده که نه تنها این دو طبقه خود به فرقه‌های متخاصم تقسیم می‌شوند، بلکه پرولترها فقط بر حسب ظاهر در راه آرمان خویش می‌جنگند. ظواهر سطحی، فریبنده است. حقیقت این است که پیکار اجتماعی هرگز نزاع اشراف با «مردم» نبوده است. در سراسر تاریخ، کسانی که رهبر مردم خوانده شده‌اند، افرادی بوده‌اند ناراضی ولی واجد استعداد و توانایی برتر که احساس می‌کرده‌اند از بدست گرفتن زمام قدرت محروم مانده‌اند. در هر انقلاب بزرگ، دسته جدیدی از خواص یا افراد نخبه به پیکار برخاسته‌اند تا جای خواص قدیم را بگیرند و «مردم» فقط سربازان حقیر و بی‌نام و نشان ایشان بوده‌اند که بدون شك گمان می‌کرده‌اند «در راه آنچه عدالت و آزادی و بشریت خوانده می‌شود» می‌جنگند و بسیاری از رهبرانشان «صمیمانه» در این تصور بوده‌اند که آنها نیز «به همین کار مشغولند». اما در واقع دعوا بر سر کسب امتیازات طبقاتی یا شخصی برای خواص جدید بوده است.

بنابراین، پاره‌تو به این نتیجه رسید که هر کس تصور کند پایان پیکاری بین «سرمایه‌دار» و «کارگر» به منزله ختم منازعه به معنای اعم خواهد بود، دچار توهم شده است. حتی در يك جامعه اشتراکی، همیشه «بین انواع مختلف کارگران در دولت سوسیالیستی، بین «روشنفکران» و «غیر روشنفکران» بین اقسام گوناگون سیاستمداران، بین سیاستمداران و افراد تحت مدیریت آنان، و بین نوآوران و محافظه‌کاران» تعارض پیش خواهد آمد.^{۲۲} رستاخیز سوسیالیستی سربازی یش نیست و نباید درخور اعتنا شمرده شود.

پاره‌تو بدین‌سان مارکس را وارونه کرد و روی سر خود به ایستادن واداشت. او کاملاً حاضر بود تصدیق کند که تعارض طبقاتی دارای وجود حقیقی و خارجی است، اما

21) Ibid., II, 405, 413.

22) Ibid., I, 35-37; II, 430, 467.

موجبات آن را بمراتب پیچیده‌تر از قوانین اقتصادی محض می‌دانست.^{۲۳} او معتقد بود که نقش اصلی برعهده احساسات و عواطف و «آرمانها» و، به عبارت دیگر، هر قسم انگیزه‌ای است که ماهیت مذهبی داشته باشد و رهبران خلقی بزرگ در تاریخ، درست در دستکاری همین عوامل مهارت خاص داشته‌اند. حرف پاره‌تو این بود که اگر تصدیق کنیم که در انقلابها و جنگهای داخلی، توده مردم هرگز ممکن نیست چیزی جز آلت فعل باشند، باید بپذیریم که لازم نیست برپایه بخش «علمی» تعلیم مارکس، استقرار اجتناب‌ناپذیر سوسیالیسم را نتیجه بگیریم. مادیت [یا ماتریالیسم] تاریخی را می‌توانیم طوری در جهت محافظه‌کاری بگردانیم که اگر گروه خواص در خطر باشند، موجب تقویت و تجدید اعتماد بنفس ایشان شود. نظریاتی که به اجمال در کتاب نظامهای سوسیالیستی درباره تشکیل اجتماعی صورت-بندی شده بود، چهارده سال بعد موجب شهرت پارتو به عنوان کسی شد که به نحو احسن به محافظه‌کاری مرجعیت طلب و اقتدار گرای روزگار ما وجهه عقلی بخشیده است.^{۲۴}

III - کروچه: تعبیر مادیت تاریخی به قاعده تعبیر

در بحث در باره «تأویل عالمانه» مارکسیسم، پاره‌تو از یاران فکری خویش، بندتو کروچه و ژرژ سورل، به عنوان «دو مارکسیست بسیار با استعداد» نام برده بود و در فصل بعد، افزوده بود که آشنایی با نوشته‌های کروچه - و آثار آنتونیو لایبویلا، مرشد کروچه در مسائل مارکسیستی - «برای کسب بصیرت نسبت به حالت کنونی مسأله مادیت تاریخی، ضروری است».^{۲۵}

در مورد سورل، استفاده از صفت «مارکسیست» ممکن بود وصفی تقریبی از او بدست دهد، اما در مورد کروچه، به هیچ وجه مناسب نبود. بر خورد کوتاه پنج ساله کروچه با مارکسیسم نه دخلی به فعالیت‌های فکری پیشین او داشت و نه به دل‌مشغولیهای وی در آینده. کروچه تصادفاً به مارکسیسم برخورد کرده بود. آنچه را از جهت افزودن به غنای اصول و معیارهای خود برای تعبیر تاریخ لازم داشت از مارکسیسم بیرون کشید و سپس وقتی پی برد که دیگر نمی‌توان سود بیشتری از آن برد، همانطور که به طور نامترقب به آن مشغول شده بود، بناگاه

23) Erwin Schuler, *Pareto's Marx-Kritik* (Tübingen, 1935), pp. 15-21.

(۲۴) رجوع کنید به فصل هفتم در همین کتاب.

25) Pareto, op. cit., II, 333, 402.

رهايش کرد. اما تا هنگامی که هنوز به مارکسیسم توجه داشت، مطالعاتش را در آن زمینه با شوق و علاقه‌ای شورانگیز ادامه می‌داد و حتی موفق شد به دانش فنی اقتصاد احاطه پیدا کند که آنقدر با ذوق زیباشناسی و ادبی‌اش بیگانه بود.

بنابراین، نباید متعجب شویم که پاره‌تو که فقط از دور می‌توانست نظاره‌گر افکار کروچه باشد، او را اشتباهاً مارکسیست می‌پنداشت. حتی خود کروچه در مجموعه‌ای از مقالات پراکنده‌اش در باب مادیت تاریخی، گله می‌کند که بارها او را «مارکسیستی خشک و سنت‌پیشه» خوانده‌اند که بتدریج به منتقد و مخالف مارکسیسم مبدل گشته است. او اذعان دارد که صیغه ذهنی افکارش در دوره‌ای که به مطالعات مارکسیستی مشغول بوده تغییر کرده است، کما اینکه در مقالاتش، هم «شور و شوق» نسبت به «آثار نبوغ آمیز» [مارکس] دیده می‌شود و هم «انزجار» از «فضل فروشی و مته به خشخاش گذاری و سفسطه‌گری و پوچی» شارحان و مفسران او. ولی کروچه مدعی است که افکارش ذاتاً ثابت مانده‌اند و این امر در مورد او نیز نمودار «همان‌گرایی» است که همزمان از طریق کارهای سورل در فرانسه پدید آمده و توانسته هسته سالم و واقع‌گرای اندیشه مارکس را از قید جلوه‌فروشیهای مابعدالطبیعی و ادبی خود او و تأویلات و استنتاجهای نابخردانه اصحاب مکتب وی آزاد کند.»^{۲۶}

در اواخر آوریل ۱۸۹۵، هنگامی که کروچه بیست‌ونهم سال داشت و از اینکه می‌بایست زندگی را به تحقیقات خصوصی درباره آثار و سوابق کهن شهر زادگاهش ناپل بگذراند کم‌کم احساس خستگی و ملال می‌کرد، از استاد سابقش لایریولا نامه‌ای دریافت کرد که ناگهان او را به فعالیتی جدید و ناآشنا واداشت. لایریولا خبر داده بود که در پاریس نشریه‌ای مارکسیستی به نام *دوئیر سومیال* تأسیس شده است. استاد سالخورده در آن زمان تنها نظریه پرداز جدی مارکسیست در ایتالیا بود و انتشار آن مجله، فرصتی به وی برای بیان افکارش می‌داد. او در نامه‌اش از کروچه خواسته بود که اولاً مشترک آن مجله شود و ثانیاً درباره مقاله‌ای که برای چاپ در آن نوشته است اظهار نظر کند.

همکاری عجیب کروچه و لایریولا در مطالعات مارکسیستی، به همین طرز نسبتاً اتفاقی آغاز شد. کروچه در دهه ۱۸۸۵-۱۸۹۰ شاگرد لایریولا در دانشگاه رم بود و می‌دانست که استاد بعداً سلسله درسهایی را درباره مادیت تاریخی شروع کرده است. ولی اقامت کروچه در ناپل مانع از آن شده بود که در کنفرانسهای مزبور حاضر شود و، از این رو،

26) B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, 9th ed. (Bari, 1951), pp. VIII-IX.

بیصبرانه منتظر انتشار مقاله لابیولا بود. وقتی مقاله را خواند و مکرر خواند، متوجه شد که ذهن «ملتهش» سرشار از «مفاهیم» و «صورت‌های ذهنی» تازه و شگرفی می‌شود که می‌بایست گفت پرستی به معنای مکاشفه است. نامه‌ای به لابیولا نوشت و برای ویرایش این مقاله و مقاله‌های دیگری که عقیده داشت استاد «وظیفه دارد تألیف کند»، اعلام آمادگی کرد.^{۲۷}

اما از اول در مناسبات استاد و شاگرد ابهامی وجود داشت که هر قدر هم کروچه سعی می‌کرد مدبرانه از بروز آن جلوگیری کند، عاقبت می‌بایست برملا گردد. لابیولا از طرفی فیلسوف و محقق بود و از طرف دیگر، از نظر سیاسی، سوسیالیستی مؤمن. مارکسیسم نزد او موضوع تعهدی عمرانه بود حال آنکه در چشم کروچه که در سیاست‌های حزبی دخالت نمی‌کرد، جز پدیده‌ای تازه و هیجان برانگیز در عالم اندیشه چیزی نبود. بنابر این، در مکاتبات صمیمانه و مکالمات درازی که آن دو با یکدیگر داشتند، همیشه این خطر بود که این سوء تفاهم اساسی از پرده بیرون بیفتد. تا هنگامی که کروچه فقط شاگرد بود و غیر از اظهار نظر درباره سبیل تفصیلات و تعبیرات لابیولا کاری نمی‌کرد، همه چیز به خوبی و خوشی جریان داشت؛ اما همینکه خود به نگارش راجع به مسائل مارکسیستی پرداخت، شبهه‌ها و انتقادهایش آشکار شد.

نخستین مقاله کروچه درباره مادیت تاریخی، به نقد و سنجش نظریات پروسور لوریا اختصاص داشت که هیچ مارکسیستی در ایتالیا از جهت عوام‌پسند کردن مارکسیسم به پای او نمی‌رسید و لابیولا سخت از وی منزجر بود. این نوشته را لابیولا نپسندیده بود زیرا دیده بود برخلاف آرزوهای دور و درازی که در سر پرورده است، کروچه مردی نیست که بتوان امید داشت در مقام همکار و جانشین وی، نگهبان و مدافع سنت راستین مارکس شود و بیش از حد جایز، «روشنفکر» و «ادیب» و «گلچین خرمن اندیشه» است. سرانجام هنگامی که کروچه پس از یکسال تأمل و تعمق، افکار خودش را به رشته تحریر در آورد، عقایدی بیان کرد که اگر بظاهر هم انتقادی از لابیولا در بر نداشت، در معنا و نفس الامر چنین بود. کروچه این مقاله را نخستین بار در ۱۸۹۶ در محفلی از دانشگاهیان ناپل قرائت کرد. نوشته او که در آن ذره‌ای از ادب و احترام نسبت به استاد فروگذار نشده بود، در واقع شرحی بر مجموعه مقالات مارکسیستی لابیولا بود که بتازگی به صورت

27) Croce, «Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)», *Materialismo storico*, pp. 272, 274.

کتاب انتشار یافته بود. کروچه، به طوری که خود نقل کرده است، کوشیده بود مطالب مورد بحث را به نحوی بیان کند که «گویی افکار خود [او] مطرح نیست؛ آنچه در میان است چیزی است که در مارکس و لابیولا است.» از این رو، لابیولا دست کم موقتاً «به قول دانت متوجه «زهر استدلال» نشد.»^{۲۸}

روشن بود که چنین وضع دوپهلویی سرانجام روزی می بایست پسر برسد. هرچه در ظرف دو سال بعد، کروچه با استقلال بیشتر به نگارش درباره مسائل مارکسیستی ادامه می داد، ناراحتی لابیولا آشکارتر می شد و به صورت های گوشه داز تر بروز می کرد. عاقبت در ۱۸۹۸، انفجاری که مدتها به تأخیر افتاده بود، روی داد. این همان سال «بحران مارکسیسم» و ارتداد برنشتاین بود و کروچه نادانسته وارد میدان جنگ های اصولی و عقیدتی نهضت سوسیال دموکراسی اروپا شده بود. برنشتاین که احساس می کرد آثار کروچه بالقوه مؤید موضع خود اوست و کم کم به او توجه پیدا می کرد، بی آنکه نیت سوئی داشته باشد، نامه ای به لابیولا نوشت و اطلاعات بیشتری درباره او خواست. لابیولا از این بابت سخت پریشان شد و عذاب می کشید که چگونه ممکن است شاگردش کاری کرده باشد که «نظریه ای را که خود او [یعنی لابیولا] به وی آموخته است در معرض خطر نابودی قرار دهد و واژگون کند» و در نامه های او تقاضا کرد که خود شخصاً به همه توضیح دهد که «ادیب و روشنفکری بیش نیست که درباره همه چیز استدلال می کند» و در شگفت است که چگونه امکان دارد کسی با اتکا به «براهین» و «حجیت» او، «به امر خطیری مانند بحران مارکسیسم دامن بزند!»^{۲۹}

کروچه البته هرگز چنین کاری نکرد. فقط با متانت از صحنه مناقشه کنار کشید، زیرا گفتنیها را درباره مسائل مربوط به مارکس گفته بود و در ۱۸۹۹ آماده بستن این «پرانتر مارکسیستی» در زندگی خویش بود و از قضا لابیولا نیز تقریباً در همین هنگام مطالعاتش را در زمینه سوسیالیسم کنار گذاشت. کروچه خوشحال بود که پس از سیری در مادیت تاریخی، آن نظریه را پشت سر گذاشته است، زیرا تصور می کرد اگر با آن روبرو نشده بود، «به عنوان يك انسان عصر جدید ممکن بود خلئی در افکارش احساس کند.»^{۳۰}

28) Ibid., pp. 293-96.

29) Ibid., pp. 305-8.

30) Croce, «Marxismo ed economia pura», *Materialismo storico*, p. 175.

در نوشته‌های کروچه راجع به مارکسیسم، نظریات لایبرولا براندیشه‌های مارکس بار شده بود و افکار کروچه بر عقاید لایبرولا و این امر آشفتگی و خلطی بوجود می‌آورد. کروچه به رغم نشر روشن و روانی که داشت، چنان با احتیاط به جنگ حریف می‌رفت که خواننده پیوسته می‌بایست مراقب باشد چیزی از زیر وبم معانی بر وی پوشیده نماند. اما او خود بی‌می‌دانست که موضوع نداشت و اذعان می‌کرد که از جهت تاریخی مارکس را بررسی نمی‌کند و بر آن نیست که «بیانات وی را به معنای تحت‌اللفظ بگیرد»؛ بعکس، به خود این آزادی را می‌دهد که با برداشتهایی «از حیث نظری صحیحتر و قابل دفاعتر»، معنایی «مقبولتر» برای سخنان او قائل گردد. کروچه نیز مانند سورل که همزمان به چنین کاری مشغول بود، سعی داشت معنایی را که مارکس از گفته‌هایش «در کتفه افکار خود اراده می‌کرد» - یا می‌بایست اراده کند - آشکار گرداند.^{۳۱}

کروچه در درجه اول، فیلسوف تاریخ بود. بنابراین، در آویختن با مارکس فرصتی مغتنم به او می‌داد که تصورات مربوط به تعبیر تاریخ را که در ذهنش کم‌کم نظم و ترتیب پیدا می‌کرد، روشنگر کند و طبیعی بود که برای این کار، نظریه مادیت تاریخی مارکس را مورد توجه قرار دهد. برای نیل به این مقصود، کروچه به همان شیوه منضبط و کارآمدی که داشت، سعی می‌کرد نظریه مذکور را بتدریج در چارچوبهای کوچکتر بگنجاند. نخست منکر این شد که آن نظریه اصولاً فلسفه تاریخ است و حتی گام فراتر گذارد و این امکان را حذف کرد که اساساً چیزی به اسم فلسفه تاریخ وجود داشته باشد که قوانین علی تحولات تاریخی در آن مندرج باشد. دوم، قاطعانه اظهار داشت که نظریه صحیح مادیت تاریخی نباید با مادیت «ما بعدالطبیعی» کسانی که سعی در عوام‌پسند کردن آراء مارکس دارند اشتباه شود. او عقیده داشت که همانطور که پیروان هگل «معنا» یا «مثال» [یا «ایده»]^{۳۲} را به درجه خدایی رسانیده‌اند، چنین کسان نیز «ماده»^{۳۳} را الوهیت بخشیده‌اند. ولی اکنون این سؤال پیش می‌آمد که اگر اینها همه را حذف کنیم، دیگر از مادیت تاریخی چه باقی می‌ماند؟

۳۱) به نقل از ترجمه انگلیسی همان کتاب:

B. Croce, «Concerning the Interpretation and Criticism of Some Concepts of Marxism», *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, trans. C.M. Meredith (London, 1914), pp. 79. 81.

این ترجمه ظاهراً از روی چاپ دوم کتاب کروچه صورت گرفته است و بعضی از مقالات موجود در متن ایتالیایی را در بر ندارد. ترجمه انگلیسی را با برخی اصلاحات نقل کرده‌ام.

32) Idea
33) matter

پاسخ کروچه این بود که چنانکه انگلس و لایبویلا هر دو بوضوح گفته‌اند، روش جدید یا به عبارت صحیحتر، مضمون^{۳۴} تازه‌ای برای تاریخ باقی می‌ماند و اسلوب فنی پژوهش تاریخی تغییر نخواهد کرد.

حاصل کلام اینکه مادیت تاریخی مساوی می‌شد با «توده‌ای از داده‌های جدید» و «تجربه‌های تازه». مادیت تاریخی قاعده‌ای دگرگونی‌ناپذیر نبود؛ «هشدار [بود] که باید مشاهداتی را که به وسیله آن انجام گرفته است، برای کمک به فهم تاریخ، در نظر داشته باشیم». مادیت تاریخی می‌بایست «قاعده» یا «میزان» تعبیر و شیوه‌ای برای جهت‌یابی در هزارچم داده‌های تاریخی محسوب شود. سورل درست گفته بود که مادیت تاریخی فقط «روشنی بخش» است و چیزی را به سبک علوم تبیین و تعلیل نمی‌کند.^{۳۵}

به عقیده کروچه، برای تبیین علمی امور، می‌بایست فرموله‌ای کلی پیدا کنیم که کاربرد عام داشته باشند. مارکس گمان داشت چنین کاری کرده است، حال آنکه در واقع نظریه‌اش «از نیاز به توجیه پدیدار اجتماعی خاصی مایه می‌گرفت» و طوری باشعور و غلیان «سیاستمداران و انقلاب‌گرانی که موجد آن بودند» در هم آمیخته بود که جدا کردنشان از یکدیگر میسر نبود. به نظر کروچه، خطای مارکس در این بود که می‌خواست شناختی را که منشأ و مبنای تاریخی داشت، به زمینه‌هایی دور از مبدأ گسترش دهد و با این کار به تعاریفی «مثالی [یا ایده‌آل]^{۳۶} و صوری»^{۳۷} رسیده بود که با هیچ جامعه شناخته شده‌ای رابطه دقیق نداشت.^{۳۸}

چندی بعد ماکس وبر بر پایه چنین ضوابط «مثالی و صوری»، نظریه‌ای منظم در باره نمونه‌های موضوع مطالعه علوم اجتماعی بنا کرد. اما کروچه پذیرای اینگونه امکانات نبود و همچنان برفرق بین فرضیه‌های نیمه علمی و داده‌های مشخص تاریخی پافشاری می‌کرد و گرچه مانند دورکم و پاره‌تو منکر علمیت مارکسیسم بود، پا را از آنان جلوتر نهاد و با

34) content

35) Croce, «Concerning the Scientific Form of Historical Materialism», *Historical Materialism*, pp. 3-5, 8-9, 12, 20; «Concerning the Interpretation...», *Ibid.*, p. 77; «Marxismo ed economia pura», *Materialismo storico*, p. 165.

36) ideal

37) schematic

38) Croce, «Concerning the Scientific Form...», *Ibid.*, pp. 16-17; «Concerning the Interpretation...» *Ibid.*, pp. 50, 56-8.

استفاده از نتایجی که از تفکر دربارهٔ مارکس حاصل کرده بود، تعریفی از روش علمی مطالعهٔ کل جامعه بدست داد. دورکم و پاره تو به همین فرمول پوزیتیویستی اکتفا کرده بودند که به «استنتاج منطقی از آنچه هست» پردازند.^{۳۹} کروچه با وسواس و دقت نظری که داشت، هرگز نمی‌توانست به چنین تعریف اجمالی بسنده کند. استدلال او این بود که «هر قانون علمی، قانونی کلی» است ولی (و این وجه افتراق بزرگ او از معاصرانش بود):

هیچ پلی نیست که بتوان از روی آن گذشت و از جزئی به کلی رسید، زیرا کلی امر موجود و واقعی نیست - قالبی است برای فکر و شیوه‌ای اختصاری برای اندیشیدن. گرچه معرفت به قوانین ممکن است روشنی بخش درک ما از واقعیت باشد، اما ممکن نیست به خود این درک مبدل شود.^{۴۰}

به عبارت دیگر، قوانین علوم اجتماعی محال بود نسبتی مطمئن با داده‌های معین و مشخص تجربه [یا محسوسات] پیدا کنند. اگر کسی می‌خواست از لحاظ روانی یقین حاصل کند، می‌بایست در مطالعات تاریخی و اجتماعی از راه دیگری وارد شود. با نقدی که کروچه از مارکسیسم و از علوم اجتماعی منتج از آن کرده بود، اکنون تقریباً به جایی رسیده بود که می‌توانست بر پایهٔ نوایده‌آلیسم، میزانها و قواعد جدیدی برای مطالعهٔ فعالیت‌های آدمی بدست دهد.

کروچه نظریه‌های مارکس را به مجموعه‌ای از «گزیده سخنان» کلی و سودمند و «مصادیق خاص» تبدیل کرد^{۴۱}، و به شیوهٔ حذف و گزینش، به احکامی «سید که بعدها برای دانشمندان علوم اجتماعی به صورت ملاک و معیار درآمد. او درست هنگامی به مارکسیسم برخورد که از جهت فکری به آن احساس نیاز می‌کرد و دقیقاً آنچه را لازم داشت از آن برداشت. مارکسیسم دست کم از دو نظر توجه او را جلب می‌کرد: یکی به عنوان آموزه‌ای انتقادی که مستقیماً نزد قوهٔ تخیل آدمی و بویژه جوانان مقبول می‌افتاد و می‌توانست «خلئی را که ویرانگریهای پوزیتیویسم و بدینی ملازم با آن بوجود آورده بود پر کند»؛ و دوم

39) Pareto, op. cit., I, 6.

40) Croce, «Concerning the Interpretation..», op. cit., p. 104.

41) Croce, «Le teorie storiche del Prof. Loria», *Materialismo storico*, p. 27.

به عنوان وسیله‌ای برای احیای مطالعات تاریخی که در مورد خود کروچه، نزدیک بود به عتیقه‌شناسی مبدل گردد. همین بس. مارکسیسم نزد کروچه به هیچ معنای دیگری نبود. پس از اینکه کسی درسهایی را که می‌شد از آن گرفت «خوب هضم می‌کرد»، دیگر لزومی نداشت درباره آن حرف بزند.^{۴۲}

IV - سورل: تعبیر مارکسیسم به «شعر اجتماعی»

از میان منتقدان و سنجش‌گران مارکسیسم - اعم از فرانسوی و ایتالیایی و آلمانی - ژرژ سورل، مهندس بازنشسته مقیم بولونی-سور-سن، از همه ژرف‌بین‌تر و با پشتکارتر بود. هیچ کس به قدر او درباره مارکسیسم اندیشه نکرد و به اسلوبی آنچنان بدیع و اصیل به تعبیر مجدد آن نپرداخت. گفتیم که کروچه او را همتای فرانسوی خویش می‌دانست. سورل نیز با حسن نظر متقابل، دوست ایتالیایی خود را «نویسنده‌ای سرشار از نکته‌سنجی و ظرافت» معرفی می‌کرد و غالباً با لهجه تحسین و تصویب از آثار او شاهد می‌آورد.^{۴۳} مکاتبه گرم و صمیمانه آن دو نزدیک بیست و پنج سال ادامه داشت. به همین وجه، مناسبات سورل و پاره‌تو نیز بر پایه احترام متقابل استوار بود و همچنان ادامه داشت تا هنگامی که مرگ دست هر دو را به ناصله یک سال از یکدیگر از جهان کوتاه کرد. با اینکه سورل نظر موافق‌تری نسبت به مارکس داشت، همیشه از کتاب نظامهای سوسیالیستی پاره‌تو به احترام نام می‌برد^{۴۴} و پاره‌تونیز تنها از جهت اینکه سورل در صدد رفع و رجوع «جنبه شکرپوش و شیرینی تهوع آور» سوسیالیسم و «گزارف گوییهای» آن برآمده بود بر او خرده می‌گرفت.^{۴۵} نسبت به دورکم، سورل حالت احترامی کمی آمیخته بدطنز داشت. سورل را متهم کرده‌اند که بدون ذکر مأخذ، گاهی از دورکم سرقه ادبی کرده است.^{۴۶} اما حقیقت این است که او لااقل سه بار در

42) Croce, *A History*, p. 149; «Marxismo ed economia pura», *Materialismo storico*, p. 176.

برای آگاهی از بحث مفصلتر درباره کروچه، رجوع کنید به فصل ششم در همین کتاب.

43) G. Sorel, *La Décomposition du marxisme* (Paris, 1910), p. 5.

44) G. Sorel, «Avant-propos.» (1914), *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (Paris, 1919), pp. 36, 48.

45) Pareto, op. cit., II, 408.

46) John Bowle, *Politics and Opinion in the Nineteenth Century* (Oxford, 1954), p. 452.

نوشته‌هایش دربارهٔ مارکسیسم از دور کم نام برده است ۴۷ و از آنجا که تقریرات دور کم در باب سوسیالیسم هنوز در آن هنگام بچاپ نرسیده بود، نمی‌توان از سورل توقع داشت که به آنها استشهد کرده باشد. از طرف دیگر، تا جایی که من اطلاع دارم، دور کم هیچ‌گاه احساسی نسبت به سورل ابراز نداشته است.

هنگامی که قرن بیستم آغاز شد، سورل محور نقد مارکسیسم بود. او مخالفت‌هایی را که به طور ضمنی در مواضع پاره‌تو و کروچه نهفته بود جمع‌بندی کرد و سپس گام فراتر نهاد و آنچه را آن دو یر سیل اشاره و اجمال گفته بودند بسط داد و سی سال - از ۱۸۹۳ که به سوسیالیسم علاقه‌مند شد تا ۱۹۲۲ که چشم از جهان فرو بست - بجز يك دوره کوتاه تردید و دو دلی، همچنان به مارکسیسم توجه داشت و مقالات بسیار دربارهٔ آن نوشت. مهمترین این مقالات را خودش در دو مجلد گرد آورده است. جلد اول در ایتالیا منتشر شد و این نشان می‌دهد که قدر او در آن کشور پیش از فرانسه دانسته بود. ۴۸ این دو کتاب به اضافه اثر کوچکی در باب «از هم‌پاشیدگی» مارکسیسم، بهتر از نوشته معروف ترش، تفکراتی دربارهٔ خشونت، مبنی تعبیر مجدد او از سنت سوسیالیستی اروپاست.

در موضع سورل نسبت به مارکس، تحولی تدریجی ملاحظه می‌شود که بظاهر او را با تناقضات لاینحل دست بگریبان می‌کند. در ۱۸۹۹، سورل جانب پرشتاین و تجدیدنظر-طلبان را گرفت. هشت سال بعد در تفکراتی دربارهٔ خشونت، مارکسیسم را با روش‌های علمی سندیکالیسم انقلابی منطبق ساخت. و سرانجام در اواخر عمر، به مدافعه از لنین برخاست. این مواضع متضاد همه بخشی از مسألهٔ بزرگتر کشش و واژنش سورل است که در یکی از فصل‌های آینده به آن خواهیم پرداخت. ۴۹ فعلا به همین بسنده می‌کنیم که بینیم چه وجه عقلی و دلیلی برای این تغییرات وجود داشت و پایهٔ ثابت این دگرگوئیها چه بود.

وقتی به وقایع زندگی سورل نگاه می‌کنیم، می‌بینیم تغییر موضع او از تجدیدنظر-طلبی به طرفداری از خشونت، بازتاب سرخوردگی عظیم او از دموکراسی بوده است. او نیز مانند بسیاری از روشنفکران فرانسه هواخواه سرسخت دریفوس بود و موضع

47) G. Sorel, «Avenir socialiste des syndicats», (1898), *Matériaux*, pp. 83, 124-28; «La necessità et il fatalismo nel marxismo» *Saggi di critica del marxismo* (Milan, 1903), p. 80.

48) G. Sorel, *Saggi and Matériaux*.

تجدید نظر طلبانه‌اش در اواخر دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰، مبنی «خوش بینی» وی بود که در نتیجه اتحاد بین سوسیالیستها و دموکراتهای طبقه متوسط در قضیه دریفوس پدید آمده بود. اما بعداً سورل به صف اقلیت سازش ناپذیری پیوست که اعضای آن از اینکه عده‌ای برای پیشبرد مقاصد فرقه‌ای و جباه طلبانه خویش، به بهره‌برداری از پیروزی در آن قضیه مشغول شده بودند، احساس انزجار می‌کردند.^{۵۰} خشمی را که سورل از این بابت احساس می‌کرد در کتاب کوچکی بیرون ریخته‌است که تلخکامی او را بهتر از هر اثر دیگری نمایان می‌کند.^{۵۱} هر قدر هم بعدها در عقاید سیاسی وی تغییر حاصل شد، سورل هرگز ایمان گذشته‌اش را به دموکراسی پارلمانی باز نیافت.

نکته دیگر اینکه سورل هرگز از مابینت بیم نداشت و حتی معتقد بود ضد و نقیض-گویی هنر است زیرا کمک می‌کند که مفهومی جامع‌الاطراف از واقعیت اجتماعی حاصل کنیم. در مقدمه‌ای که او به دومین مجموعه مقالاتش درباره مارکسیسم نگاشته، توضیح داده است که عمداً از تجدید نظر در محتویات کتاب و سازگار کردن نوشته‌ها بایکدیگر خودداری ورزیده است و برای توجیه این امر به روش خاص خود در علوم اجتماعی استناد کرده است. روشی که سورل آن را «گسلش»^{۵۲} خوانده عبارت است از بیرون کشیدن برخی جنبه‌های واقعیت از زمینه‌ای که محیط بر آنهاست و بررسی جداگانه هر یک از جنبه‌ها.^{۵۳} استدلال وی این بود که وقتی چند قضیه مانع‌الجمع کنار یکدیگر می‌آیند، بعضی جنبه‌های واقعیت را روشن می‌کنند که در غیر این صورت ممکن بود از دیده پنهان بمانند.

بنابراین، مانعی نداشت که دو «گسله» جداگانه - یکی سخنی در ستایش برنشتاین و دیگری در تأیید سندیکالیسم انقلابی - در آن واحد بیانگر دو شیوه مجزا و در عین حال مکمل برای فهم مارکس باشند. حتی مارکسیسم هم اگر به این طریق وجهه نظر قرار می‌گرفت جایز بود «گسله» ای بزرگ محسوب شود. سورل نیز مانند کروچه معتقد بود که آنچه در مارکس آمده، جز جلوه‌ای جزئی از واقعیت نمی‌تواند بود و خطاست متوقع دقتی در اندیشه او باشیم که محال است در آن یافت شود.

50) P. Andreu, *Notre Maître, M. Sorel* (Paris, 1953), pp. 138, 143-44.

51) G. Sorel, *La Révolution dreyfusienne* (Paris, 1911).

52) diremption

53) Sorel, *Matériaux*, pp. 3-6.

زبان مارکس غالباً از دقت به دور است، زیرا او می‌خواهد تنها در يك تعبیر، كل يك حرکت تاریخی را بگنجاند و همه پیچیدگیهای آن را تغفل کند. عقل [آدمی] به هیچ وسیله نمی‌تواند چنین تألیف یا ترکیبی را به قالب بیان بریزد.

با این حال، به عقیده سورل، «مارکس حق داشت... به وصف پیچیدگیهای اجتماعی از نظر تجربی اکتفا نکند و آن تعارض عظیم را... به شکل پیکار میان شرکای متخاصم... ارائه دهد.»^{۵۴} کوتاه سخن اینکه نویسنده کتاب سرمایه بسیار کار خوبی کرده بود که در ساده کردن مسائل راه افراط پیموده بود.

چرا مارکس «حق» داشت؟ بدهی است به دلایل عملی، و همین جاست که می‌رسیم به جان کلام در مورد تعبیر مجدد سورل، یعنی درست به نقطه‌ای که او برای یافتن مبنایی جدید به منظور رفع تناقضات، از پاره‌تو و کروچه جدا شده است. موضع جدید سورل مستلزم تعریف تازه‌ای از مارکسیسم در چارچوب علوم و تعالیم اخلاقی و معانی رمزی و نمادی بود. سورل می‌گفت تصور سوسیالیستها از علم غلط است، زیرا علم را «آسیایی می‌پندارند که از يك طرف مسائل را در آن می‌ریزند و از طرف دیگر چاره‌ها را تحویل می‌گیرند.» او عقیده داشت که در واقع «علم کارکردی بینهایت ساده‌تر از این دارد» و فقط می‌خواهد «سر در بیاورد و کوششهای کسانی را که با کارهای آزمایشی سروکار دارند در طریق کمال ببیند.»^{۵۵} سورل نیز مانند کروچه، علم را بر مبنای عمل تعریف می‌کرد، ولی برخلاف او، فرق بارزی بین واقعیات موجود و کلیات علمی نمی‌گذاشت و کارهای مهندسانی مثل خودش را که صبورانه می‌کوشیدند برای حصول مقاصد خویش بر طبیعت چیره شوند، جدا از نظروزیهای کلی نظریه‌پردازان نمی‌دید و حتی بر این باور بود که اینگونه نظریه‌ها تصادفاً از مشکلاتی که در اثر مساعی عملی اهل فن پیش آمده نشأت گرفته است.

بنابراین، هیچ قضیه علمی هرگز امکان نداشت از حد يك تقریب یا فرضیه موقت تجاوز کند. نظر مارکس در حیطه علوم اجتماعی نیز یکی از چنین تقریها بود که البته نقص داشت و فراگیر نبود و به هیجانات آمیخته بود. اما آیا شایسته بود که به این جهت کسی یکسره منکر اعتبار و صحت علمی آن شود؟ سورل خود بر این نظر بود که تعالیم مارکس بیش از آنکه به قلمرو علم تعلق داشته باشد، متعلق به زمینه «عقل سلیم» و «شعور عادی» است.

54) Sorel, *Saggi*, p. 61; *Matériaux*, pp. 186-87.

55) Sorel, *Saggi*, p. 92.

ولی پرسش سورل به صورتی طرح شده بود که بیشتر جنبه لفظی پیدا می کرد و پاسخ بستگی به این داشت که انتظار داشته باشیم هر ضابطه علمی چقدر دقیق باشد. سورل نیز مانند کروچه در جستجوی تعریف جدیدی بود که بگوید علوم اجتماعی عبارت از چیست. ولی به دلیل قالبی که برای بیان تعریف برگزیده بود، مسأله قدیمی «علمی» بودن یا نبودن مارکسیسم، از درج قلم ساقط می شد.

سورل معتقد بود که جانشینان مارکس (نه خود مارکس) با سوءاستفاده های خام و ناخردانه از مفاهیم «وجوب»^{۵۶} و «جبر»^{۵۷}، باعث خلط مسأله شده اند.^{۵۸} او با کروچه همداستان بود که موجبیت یا وجوب علی در علوم اجتماعی جایی ندارد (و از این جهت لاقبل به طریق استلزام با پاره تو اختلاف نظر داشت). اما در این مورد هم باز سورل از دوستان ایتالیا پیش گام فراتر نهاد و توجه خویش را به جنبه های احساسی جاذبه مارکسیسم معطوف داشت. پاره تو هنگامی که رفتار اجتماعی آدمیان را بررسی می کرد، اهمیت امور خلاف منطق را مورد تأکید قرار داده بود، ولی اصولاً از برخورد با این موضوع اکراه داشت. کروچه نیز همیشه از قلمرو امور غیر عقلانی بیزار بود و تا می توانست از نزدیک شدن به آن پرهیز می کرد. در میان منتقدان بزرگ مارکسیسم، سورل تنها کسی بود که در درگیریهای عناصر «عینی» با عناصر عاطفی، نقش مثبتی برای فهم انسانی می دید.

جنبه اخلاقی یاروانی تعبیر مجدد سورل همین جاست. چنانکه در فصلهای آینده خواهیم دید، سورل در درجه اول، اخلاق پرداز بود و همیشه، حتی هنگامی که بتصریح چیزی نمی گفت، به جنبه اخلاقی مسائل اجتماعی و تاریخی شدت توجه داشت. البته این حکم در مورد کروچه و، تا حدی کمتر، در مورد دور کم نیز صادق بود، ولی آن دو خواسته بودند دانشورانی بیطرف بمانند و از درگیری شخصی در نهضت سوسیالیسم برکنار باشند. اینگونه بیطرفی و پرهیز، از لحاظ روانی نزد سورل محال بود. احساس می کرد باید نوعی تعهد اجتماعی داشته باشد و در دوران جنگ که هیچ نهضت سیاسی نبود که دل در آن بندد، سخت غمگین و ناخرسند بود. چنین نگرشی بآسانی ممکن بود اشخاص کوچکتر و ضعیفتر را در راه انحطاط بیندازد و به تبلیغ گری بکشاند، اما در سورل راه را برای درک جنبه هایی از رفتار اجتماعی باز کرد که تا آن هنگام به تحلیل دقیق در نیامده بود.

56) necessity

57) fatality

58) Ibid., pp. 69, 93-4.

سورل خواه در دوره تجدیدنظرطلبی و خواه در مقام توجیه خشونت گری، خواه در درون نهضت‌های کارگری و خواه بیرون از چنین جنبش‌ها، همیشه بر این مدعا پابرجا بود که مارکسیسم جولانی در عالم کلیات و مفاهیم انتزاعی است و ممکن نیست هیچ‌گاه بیش از نیمی از داستان را در بر بگیرد. دور کم و پاره تو هر دو مشاهده کرده بودند که مارکسیسم فاقد دقت علمی و بیشتر مبین شور و غلیان اخلاقی است و جاذبه زوال‌ناپذیر آن از همین خاصیت مایه می‌گیرد. سورل تنها کسی بود که از این حد فراتر رفت و مدعی شد که همدلی با چنین نهضت‌های بزرگ اخلاقی شرط لازم درک ماهیت آنهاست. او از همان هنگام به‌طرفداری از موضعی برخاست که کارل مانهایم بعدها بزرگترین مدافع آن شد و بتلویح این نظر را پیش نهاد که آدمی در قلمرو سیاست و جامعه فقط به درک و فهم چیزی کامیاب می‌شود که مستقیماً یا به طور غیر مستقیم در درون خود آن را تجربه کند. «برای اینکه درست داورى کنیم، لازم است خود را به جای اصحاب هر نهضت یا حرکت بگذاریم و عقلاً با ایشان همدل شویم، و گر نه به کنه امور نخواهیم رسید.»^{۵۹} بنا بر این، از جهت روشن شدن واقعیتی که پیوسته در دگرگونی است، حتی مواضع سیاسی مانعة‌الجمع نیز ممکن است متقابلاً به درک یکدیگر کمک کنند. از این رو، سورل معتقد بود که آدمی وقتی در يك جریان احساسی با همدلی مشارکت کند، از این طریق یاد می‌گیرد که درکی را که کسب کرده است چگونه به نهضتی دیگر و بظاهر بیگانه با اولی منتقل سازد، کما اینکه خود او، هم به مارکسیسم علاقه داشت و هم به دیانت و تجربیاتی را که از مطالعه تاریخ مسیحیت حاصل کرده بود، در مورد مسائل سوسیالیسم بکار می‌بست.^{۶۰}

پس در نزد سورل، مارکسیسم نیز مانند دین نهایتاً مجموعه‌ای از معانی غیر دقیق در قالب نمادها یا نشانه‌ها بود. تجدیدنظرطلبان و طرفداران پاک‌دین انقلاب هر دو از این امر آزرده و خشمناک بودند که او چگونه ممکن است «لازم دیده باشد که فکر تبدیل سوسیالیسم را به علم یکسره کنار بگذارد» و آن مرام را «شعر اجتماعی» معرفی کند. سورل می‌گفت مارکس نادانسته به زبان نمادی سخن گفته و اندیشه‌هایش را در قالب «فرمولهای موجز نمادی» بیان کرده است و تقریباً همیشه آنچه گفته صائب بوده است.^{۶۱} بیهوده نباید مانند اکثر مارکسیستها زبان به شکایت گشود که چرا وقتی پای مسائل مشخص بمیان می‌آید،

۵۹) نامه مورخ ۱۹۱۵ سورل به Agostino Lanzillo. به نقل از:

Andreu, op. cit., p. 77.

60) Sorel, *Matériaux*, pp. 309-63; *Décomposition*, pp. 67-8.

61) «Introduzione», Saggi, p. 13; *Décomposition*, pp. 50, 59.

فرمولهای او مبهم است. مسأله حقیقی این نیست؛ مسأله حقیقی درك این نکته است که چه چیز آدمیان را به صحنه عمل در رویدادهای بزرگ تاریخ می کشاند. سورل با تعریف مجدد مارکسیسم در چارچوب نمادها، در واقع آماده شده بود تا اقدام اجتماعی را به نحو جامعتر به عنوان جلوه مرئی حقیقت روانی اسطوره معرفی کند.

پی نوشت: گرامشی و انسان گرایی در مارکسیسم

به معنای اعم، کاری که منتقدان و سنجش گران دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ کرده بودند این بود که محور توجه را در سنت مارکسیستی از اساس جابجا کنند و قانون بحث را از قلمرو اقتصاد به جنبه های اخلاقی و فرهنگی زندگی زندگی اجتماعی منتقل سازند و نکاتی را در تعالیم مارکس وجهه نظر قرار دهند که بشود فرض کرد فراتر از تاکتیکهای سیاسی جنبش مارکسیسم، در موارد دیگر نیز ارزش و اعتبار دارند. توفیق اساسی ایشان در این بود که علم نظری جامعه را از انبوه دستورالعملهای انقلابی در آثار مارکس جدا کردند. همینکه مارکسیسم از اینگونه «آلایشها» پاک شد، به راهی افتاد که ادغام آن در جریان اصلی اندیشه اجتماعی در اروپا به حیطة امکان در آمد. از سال ۱۹۰۰، تعالیم مارکس در دو مسیر افتاد: از يك سو، کماکان منبع الهام سوسیالیستها و کمونیستها در فعالیتهایشان بود، و از سوی دیگر، به عنوان نخستین نظریه اجتماعی همه جانبه ای که مدعی علمیت بود، به بوته آزمایش اصول و قواعد تجربی علوم اجتماعی مبدل گشت. از طرفی، ارکان نظریه مارکس - از قبیل تعارض طبقات و مقید شدن فعالیتهای فرهنگی به شرایط مادی - با حسن قبول وسیع متفکران اجتماعی آفریننده تر اروپا روبرو می شد، و از طرف دیگر، جزمیت روش طوری در آن نظریه با نرمی تعبیر در آمیخته بود که چنین متفکران را به صورت بندی قانع کننده تری از برداشتهای خودشان از واقعیت اجتماعی بر می انگيخت.

ولی صرف نظر از ملاحظات مربوط به روش علمی، منتقدان دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ همه همداستان بودند که مارکس در درجه اول به عنوان یکی از پیشوایان اخلاقی در دیگران تأثیر گذارده است و، بنابر این، می شود او را یکی از مصلحان بزرگ غیر دینی دانست که نسبش به قرن هجدهم می رسد. با این وصف، هیچ کدام از این منتقدان جز به طور ضمنی به این نکته اشاره نکرده بودند و مارکس را به نحو مشخصتر به عصر روشنگری منسوب نساخته بودند و حتی نگفته بودند که چه بخش از نوشته های خودشان از میراث آن عصر

مایه می‌گیرد. سبب این خودداری و اکراه چه بود؟ چرا در آثار نقدی دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ با چنین بی‌رغبتی به بازشناختن ارزش میراث آن عصر روبرو می‌شویم؟ پاسخ دشوار نیست. در محیطی که آداب و اطوار «پایان قرن» بر آن حکمفرما بود، اندیشه مردان سده هجدهم کمتر به صورت ناب یا نخستین نمایان می‌شد و بیشتر در حالی که پیرایه‌های اواخر قرن نوزدهم، مانند ماتریالیسم و پوزیتیویسم و صور مبتذل بشر دوستی، آن را بی‌اندام کرده بود بچشم می‌خورد. حتی نظریه پردازان تیزبینی همچون پاره‌تو و کروچه و سورل، بندرت تا این حد پیش می‌رفتند که عصر روشنگری را در نفس خویش بسنجند و معمولاً هر نظریه‌ای را که از آن بیزار بودند به آن دوره می‌بستند و، بنا بر این، قضاوتشان درباره آن منفی بود. تنها دور کم که از آن سه تن «قرن هجدهمی» تر بود سنت عصر روشنگری را به‌طور مشخص محکوم نمی‌کرد.

در نتیجه، این متفکران نقد مارکسیسم را به کمال نرسانیدند و فقط گاهی توجه می‌کردند که کدام بخش از نظریه مارکس را همان‌طور که بوده باقی گذاشته‌اند. (یکی از این بخشها تعبیر تاریخ در چارچوب طبقات بود که در دهه بعد موجب احیای تحلیلهای جامعه‌شناختی شد). به همین وجه، از تصریح به این نکته نیز غفلت شد که در نوشته‌های مارکس و آثار خود این متفکران چه اصولی از قرن هجدهم گرفته و مسلم شمرده شده است. سورل هیچ‌گاه به این امر اذعان نکرد و تا پایان همچنان در مخالفت با عصر روشنگری باقی بود. ولی پاره‌تو و کروچه، چنانکه خواهیم دید، در آثار بعدی خویش نظریاتی را که بدو مورد تاخت و تاز و تحقیر قرار داده بودند، با نظری مساعدتر ارزیابی می‌کردند.^{۶۲}

در آثاری که در دهه دوم و سوم قرن کنونی از جنبه نظری درباره مارکسیسم نوشته شده به این نکته برمی‌خوریم که نویسندگان پیوسته دینی را که منتقدان دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ به آن مرام دارند به ایشان یادآوری می‌کنند و خود در عین حال سعی دارند سنت مارکسیستی را در قسالبهایی متأثر از عصر روشنگری بیان نمایند. راست است که دور کم و پاره‌تو و کروچه و سورل آنچه را نیاز داشتند از سنت مارکس گرفتند و جذب اندیشه خود کردند، ولی نمی‌شد گفت دیگر چیزی از مارکسیسم به عنوان نظریه‌ای زنده باقی نگذاشته‌اند. در سالهای بلافاصله پیش از جنگ جهانی اول و دهه بعد از آن، قسمت ایده‌ئولوژیک مارکسیسم

(۶۲) رجوع کنید به فصلهای ششم و هفتم در همین کتاب.

همچنان زنده و شاداب و بالنده بود.

در جناح سوسیال دموکرات، بعضی رهبران پارلمانی، مانند لئون بلوم، جنبه‌های تساهل طلبانه و انسان‌گرایانه مارکسیسم را که قبلاً نیز در آثار برنشتاین بتلویح به آنها اشاره شده بود، بسط می‌دادند. در جناح «چپ»، کارل کاوتسکی، کاهن اعظم مارکسیستهای سنت-پیشه و پاک‌دین، درحالی که سعی داشت تعادل ناپایدار خویش را بین نظریه پردازان طرفدار انقلاب و تجدیدنظرطلبان واقع‌گرا حفظ کند و همچنین اوتو باور و ماکس آدلر، تئوریسینهای انعطاف‌پذیرتر و ینی، می‌کوشیدند سوسیالیسم را به‌راهی بیندازند که نشاط و نیروی حیاتی پرولتاریا و روشهای دموکراسی در آن تلفیق شود. در جناح کمونیستها، گئورگ لوکاچ سعی می‌کرد آموزه‌های سنتی را بر شالوده‌های متین‌تر فلسفی و جامعه‌شناختی استوار کند. در قلمرو ادبیات تخیلی، داستان‌نویسانی چون رومن رولان و همانری باربوس، با استاد به مارکسیسم و با اتکا به موازین بشر دوستی، جهت عقلی بیزاری خویش را از فجایع جنگ جهانی اول می‌جستند.

ولی در میان همه این کسان که بعضی نظریه‌پرداز و برخی اهل عمل بودند، کسی که تفکر مارکسیستی را به بالاترین حد اصالت و ظرافت رسانید و سعی کرد بر مشکلات عظیم ترکیب دو حرکت متضاد در مارکسیسم - یکی به سوی آزادی و دیگری در جهت الزام و اجبار - چیره شود، قدیس حزب کمونیست ایتالیا، آنتونیو گرامشی بود. گرامشی یک نسل از هموطنش کروچه جوانتر بود و در ۱۸۹۱ در خانواده‌ای خرده بورژوا در دورافتاده‌ترین و فقیرترین ناحیه ایتالیا، یعنی ساردنی، چشم به جهان گشود. در سراسر عمر، همچنان تحت تأثیر زندگی در ساردنی بود: با کسانی که نزدیک به طبیعت زحمت می‌کشیدند احساس صمیمیت می‌کرد و همانگونه که از جوان با استعدادی که در محیطی بیگانه با اندیشه بزرگ شده است می‌توان انتظار داشت، سازش ناپذیری انقلابی و توجه به ارزشهای فرهنگی انسان‌گرایانه را در خویشتن بهم درآمیخته بود. ۶۳ گرامشی در کودکی بیش از حد معمول سختی کشیده بود: در یازده سالگی سرکار رفته بود و بسیاری شها «پنهانی گریسته [بود] چون سر تا پایش درد می‌کرد». بعدها وقتی به گذشته می‌نگریست، چنین به نظرش می‌رسید که «همیشه فقط خشنترین و وحشیانه‌ترین جنبه زندگی را شناخته [است]». ۶۴

63) Aldo Garosci, «Totalitarismo e storicismo nel pensiero di Gramsci», *Pensiero politico e storiografia moderna; saggi di storia contemporanea*, I (Pisa, 1954), p. 194.

64) A. Gramsci, *Lettere dal carcere* (Opere, Vol. I) (Turin, 1947), p. 207.

با اینهمه، به برکت کوشش و فداکاری توانسته بود درس بخواند و سرانجام به دانشگاه تورن برود. تضادی بیش از تضاد بین تورن و ساردنی کمتر قابل تصور است. در اوایل قرن نیز مانند امروز، اهالی تورن مباحثات می کردند که شهرشان نه تنها از جهت فرهنگی، بلکه از حیث فنون صنعتی نیز سرآمد دیگر شهرهاست. این دو جنبه زندگی در تورن، هر دو در شکل بخشیدن به اندیشه گرامشی اهمیت اساسی داشتند. در دانشگاه او با جو فکری پوزیتیویسم روبرو شد که واکنش به مارکسیسم در آن کاملاً طبیعی بود؛ در کارخانه‌ها با کارگرانی بسیار با هوش و کارآموده و برخوردار از آگاهی طبقاتی دوست شد که روشنفکری مانند او که از کودکی با تنگدستان آشنایی داشت، باسانی می توانست به طرز سازنده با ایشان وارد تبادل افکار شود. برپایه همین دادوستدهای فکری بود که درست بعد از جنگ، نشریه اودینه نوو بوجود آمد. اندیشه ابتکاری و بدیعی که گرامشی در این جریده مطرح می کرد این بود که برای اینکه انقلاب آینده واقعاً چهره خاص ایتالیایی داشته باشد، شوراهای کارخانه‌ها باید خودانگیخته شکل بگیرند.

بنابراین، وقتی حزب کمونیست در ۱۹۲۱ از سوسیالیست‌ها انشعب کرد، طبیعی بود که گرامشی و یاران روشنفکر و کارگر او در تورن از نخستین سازمان دهندگان آن حزب باشند. همچنین شک نیست که هنگامی که سال بعد گرامشی به مسکو سفر کرد، سران بین الملل سوم عقل و تدبیر نشان دادند که او را به ریاست حزب کمونیست ایتالیا برگزیدند. منتها مشکل بزرگ در ارزیابی فعالیت‌های گرامشی درست به دلیل همین انتخاب به دستور مسکو پیش می آید. او از یک سو، کمونیستی سنت پیشه و پاکدین بود که همیشه از لنین به لهجه ستایش یاد می کرد؛ اما از سوی دیگر، حتی پیش از بقدرت رسیدن کامل استالین، به ستیزه جوییهای درون حزبی در اتحاد شوروی بدین بود. جالب نظر اینکه نوشته‌های گرامشی هرگز در شوروی در مجموعه رسمی آثار مارکسیستی گنجانیده نشده است. ۶۵

دوره ریاست گرامشی کوتاهتر از آن بود که به وی مجال دهد حزب کمونیست ایتالیا را در جهتی مشخص رهبری کند. در ۱۹۲۶ به زندان موسولینی افتاد و تا ۱۹۳۷ زندانی بود و سه روز پس از آنکه با حال نزار و بنیه از دست رفته آزاد شد، چشم از جهان فرو بست. یکی از شگفت‌انگیزترین بازیهای روزگار در دوره بین دو جنگ این بود که تنها کسی که می توانست دست کم بخشی از کمونیسم بین الملل را در مسیر ارزشهای انسانی و تساهل طلبانه بیندازد، درست در سالهای حساس استالینیزم و جنجال جبهه خلق، در کنج

زندان بسر می برد.

درباره گرامشی فقط می توانیم بر پایه نوشته های خردوریز مربوط به سالهای گرفتاری او در زندان - بویژه از ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۵ - داوری کنیم. در این نوشته ها او را یکی از متفکران مارکسیست می بینیم که از لحاظ وسعت و عمق فرهنگ بی مانند است و آثار نظری لنین در مقایسه با کارهای وی بسیار خام و ناشیانه می نماید. این خصوصیات هنگامی بیشتر جلب نظر می کند که بیاد می آوریم نویسنده در چه اوضاع توانفرسا و مستأصل کننده ای دست به قلم برده است و به سبب محدودیت شدید در استفاده از کتب و دچار بودن به انواع ناراحتیها و تنگناها و ابتلا به چندگونه بیماری، ناگزیر بوده است آنچه را خواسته بنویسد در نامه ها و یادداشت های کوتاه بگنجاند. در این ورق پاره ها مفاهیم اساسی مارکسیسم بتلویح و کنایه در لباس الفاظ خوش نما آمده یا از صافی رمز نویسی گذشته است. اما نه رمزی چندان پوشیده که نتوان آن را آشود.

تناقضات نهفته در افکار گرامشی، در این نوشته ها به طرز تکان دهنده نمایان می شود. پافشاری گرامشی بر لزوم «قیادت» ۶۶ کارگران و لایه های پیشرو جامعه، نمودار دنباله روی بی کم و کاست او از لنین است. مفهوم «قیادت» فقط از جهت ظاهر لفظی با آنچه لنین اراده می کرد تفاوت داشت و یکی از همان تلویحات و تعبیرات خوش نمای گرامشی بود که، مانند بسیاری موارد دیگر در آثار وی، اندیشه ای استبدادی و توتالیترا در لفاف آزادیخواهی بیان می کرد. غرض گرامشی از «قیادت» وضعی بود که در آن فلسفه و عمل در جامعه با هم جوش بخورند و اذعان شود که رهبری و سیادت فکری بر آمد طبیعی دگرگونیهای انقلابی است. پس می بینیم که جنبه توتالیترا اندیشه گرامشی ناشی از بیخبری و معصومیت است. او نیز مانند مارکس، از پیگیری افکار خویش تا استخراج آخرین نتیجه ای که منطقاً از آن لازم می آمد خودداری می کرد و صمیمانه معتقد بود که راهی که در پیش گرفته به رهایی بشر می انجامد. گرامشی روحاً در دنیای پیش از ۱۹۱۴ زندگی می کرد و هرگز به فهم توتالیتاریسم در قالب قرن بیستمی آن کامیاب نشد. ۶۷

برداشت گرامشی از دیکتاتوری پرولتاریا در صورت و معنا با برداشت لنین تفاوت داشت. تمام هوش و حواس لنین متوجه مسائل عملی رهبری سیاسی و انقلاب بود در حالی که گرامشی هیچ نمی دانست در این باره چه بگوید. آنچه توجه او را جلب می کرد این بود

66) hegemony

67) Ibid., pp. 233, 239, 253-4.

که فرهنگ نوینی که پس از به قدرت رسیدن پرولتاریا پدید خواهد آمد چه ویژگی‌هایی خواهد داشت و بخصوص روشنفکرانی مانند خود وی چه وظیفه‌ای در جامعه سوسیالیستی ادا خواهند کرد.

گرامشی شاید تنها رهبر کمونیست بود که تصور مارکس را درباره «جهش به دامن آزادی» - یعنی تبدیل جامعه کهنه به نو - جدی می‌گرفت. او نیز مثل لنین بر کسانی که در تعابیرشان اقتصاد یا ماشین‌وارگی یا موجبیت علی را اصل قرار می‌دادند و تعالیم مارکس و انگلس را بیقواره و بی‌اندام می‌کردند، ایراد داشت. گرامشی با لنین همداستان بود که باید همچون گذشته بر اراده آدمی و اهمیت ابتکار فردی تکیه کرد، منتها به جای اینکه مسأله را به همین جا ختم کند، در پی شناساندن ارزشهای فرهنگی جدیدی بود که می‌بایست به رهبران پرولتاریا الهام ببخشد و به دنبال رابطه این ارزشها با اصولی می‌گشت که طبقات باصطلاح فرهیخته و تربیت شده بدانها پای بند نبودند. این طرح کلی و زیربنایی نوشته‌های ایام زندان او بود.

گرامشی عقیده داشت که روشنفکران سنخ نوین برخلاف گذشته فقط ناقل يك فرهنگ ادبی نخواهند بود که در آن نیازها و آرزوهای عامه مردم بحساب نیامده باشد، بلکه این آموزش سنتی را بامهارت‌های فنی مشخص درخویش جمع خواهند کرد. او اصرار داشت که ارزشهای فرهنگی باید از بطن نیازهای جامعه صنعتی رویان شوند. شباهت وی به ژرژ سورل - نویسنده‌ای که گرامشی بارها از او شاهد آورده - در همین است. یکی سنت پیشه و پاکدین بود و دیگری مرتد، ولی هر دو نزدیک خط مرزی همان ایده‌تولوژی مقام داشتند. گرامشی نیز مانند سورل در درجه اول اخلاق پرداز و نصیحت گر بود و به دنبال محرکی اخلاقی می‌گشت که منشأ عمق و کیفیت زندگی در جامعه سوسیالیستی باشد، در صورتی که سورل فقط «نظری سطحی و زودگذر بر این موضوع افکنده [بود]».^{۶۸} شباهت دیگرشان در این بود که گرامشی نیز مبهوت کاتولیک مذهبی عوام بود و بر این شکافی که از دوران رنسانس بین جهان ایده‌آل عامه مردم و فرهنگ عقلی و غیر حرفه‌ای قشرهای تحصیلکرده پدید آمده بود، به دیده شگفتی می‌نگریست.

طبیعی بود که گرامشی در جریان این جستجو در عالم اخلاق، سرانجام به ارزیابی آثار بندتو کروچه برسد که از همه هموطنانش بیشتر نفوذ و تأثیر بهم رسانده بود. نام کروچه

حتی بیش از نام سورل در نوشته‌های گرامشی بچشم می‌خورد و نظر گرامشی نسبت به او آمیزه‌گرایی از ستایش و سرزنش است. گرامشی عادت داشت مارکسیسم را با نهضت پروتستانی اصلاح دین یا جنبش روشنگری در سده هجدهم بسنجد و معتقد بود که مارکسیسم نیز مانند آن دو، عهده‌دار ایجاد «فرهنگ یکپارچه جدیدی» است که «خصلت توده‌گیر» داشته باشد و، بنابراین، «مهم نیست» که در اصل بر «آثار فلسفی اندک مایه» پی‌ریزی شده باشد. او عقیده داشت که آنگونه نوشته‌های گرانمایه مارکسیستی که «واجد خصوصیات جاودان فرهنگ یونان و رنسانس» باشد، بعدها خواهد آمد و، به این جهت، کروچه که یکی از رهبران فکری بسیار فرهیخته در اروپاست، اشتباه می‌کند که اکنون از مارکسیسم روی برمی‌تابد. او رفتار کروچه را به رفتار اراسموس و دیگر ادبای عصر رنسانس مانند می‌کرد که از خامدستیها و زمخت‌گوییهای لوثر گریزان بودند و معتقد بود که کروچه چون صبر ندارد و نمی‌خواهد منتظر بماند تا اندیشه [مارکسیستی] از ظرافت و پاکیزگی لازم برخوردار شود، از اذعان به وجود این فرهنگ نوین در مرحله‌جینی سر باز می‌زند و فراموش می‌کند که سه قرن طول کشید تا پروتستان‌تیسیم آلمان مردی چون هگل پدید بیاورد.^{۶۹} بنابراین، گرامشی مدعی بود که کروچه به سبب اینکه اشتغال به فلسفه مارکسیستی را صرفاً «پرانتر» یا جمله‌ای معترضه در حیات عقلی و فکری خویش دانسته، نتوانسته حتی به اهمیت بالقوه اندیشه خودش در فرهنگ آینده پی ببرد و نه تنها از تصدیق به این نکته امتناع ورزیده که چقدر از گشت و گذار در مارکسیسم بهره برده، بلکه از تأثیری که می‌توانسته در مردم بگذارد نیز محروم مانده است. استدلال گرامشی این بود که همانگونه که تفکر فلسفی [پروتستانی] از فلسفه هگل مایه می‌گیرد، فلسفه کروچه نیز می‌توانست سطح تعقل مارکسیستی را در قرن بیستم در قشرهای وسیع جامعه بالا ببرد.

این استدلال بسیار بدیع و هوشمندانه ولی بکلی بی‌تأثیر بود و از آنجا که در تنهایی زندان بیان می‌شد، آشکارا نمی‌توانست در آن زمان هیچگونه نفوذ مستقیم در کسی بگذارد. اما اکنون پس از گذشت یک نسل شاید، به قول خود گرامشی، ما را متوجه دل‌مشغولیهایی «ضمنی» و «ناشناخته» مارکسیسم کند. گرامشی عقیده داشت که چنین اشتغالات از آن رو پدید آمده که مارکسیسم «جو [فکری] پراکنده‌ای بوده است و شیوه‌های دیرین تفکر را از طریق کنش و واکنشهایی دگرگون ساخته که آنرا به چشم نمی‌خورده‌اند».^{۷۰} همچنین ممکن

(69) Ibid., pp. 105, 199-200, 224-25.

(70) Ibid., p. 83.

است توجه ما به این نکته جلب شود که اندیشه مارکسیستی چگونه سرانجام دور کامل دایره را طی کرد و با اسلوبی که گرامشی بکار بست، به همان خاستگاه ایده آلیستی یا معنوی نخستین بازگشت. گرامشی این معنا را باز شناخت که اندیشه های بزرگ اجتماعی فقط از شعور یا خود آگاهی متفکران سرچشمه می گیرند و خود انگیزته از شرایط مادی و مناسبات اقتصادی بر نمی خیزند و فی نفسه از نوعی استقلال غیر قابل اسناد به چیزهای دیگر برخوردارند و ارتباطشان با خود آگاهی عامه نه ضروری است و نه خود بخود پدید می آید و مشکل بزرگ در تحلیل و تأویل مسائل اجتماعی معاصر، در همین نحوه ارتباط است. چیزی که در آثار گرامشی همدلی ما را برمی انگیزد آموزه ای است مرکب از یقین ناشی از ایمان ایده ئولوژیک که از قرن نوزدهم به ارث رسیده، باضافه باز شناختن خصلت ظنی و احتمالی همه کارهای روشنفکران. دریافت نکته اخیر یکسره محصول روزگار خود ماست.

فصل چهارم

بازیابی ضمیر ناخودآگاه

I- زمینه فلسفی و علمی

منطقی بنظر می‌رسید که سرمشقی که نیچه داده بود، در نزد آن دسته از متفکران اجتماعی، مانند برگسون و فروید و یونگ، که بیش از هر چیز نگران مسأله انگیزش ناخودآگاه بودند، بالاترین اهمیت را داشته باشد. محققاً، چنانکه پیشتر هم اشاره کردم، آنچه نیچه از طریق بینش شاعرانه کشف کرده بود، آشکارا به طرز نیمه علمی در سخنان این متفکران طنین-انداز بود. آثار منظمتر و روشمندتر نیچه، همچون فراسوی نیک و بد و تبارنامه اخلاق، که در اواخر دهه ۱۸۸۰-۱۸۹۰ نوشته شده، حاوی نظریه‌ای در باب «سایقهای»^۱ طبیعی و دلیل تراشیه‌ها^۲ و خودآزاری جنسی^۳ و تلطیف^۴ و احساس گنهکاری ناشی از سرخوردگیها و ممنوعیتهای فرهنگی است که باآسانی می‌توان آن را در چارچوب مفاهیم و مصطلحات فروید بیان کرد. مفهومی که نیچه زیر عنوان «اراده معطوف به قدرت»^۵ مطرح ساخته، کاملاً نزدیک به چیزی بنظر می‌رسد که بعدها فروید آن را «لیبیدو»^۶، و برگسون «نشاط حیاتی»^۷ نام داد. با اینهمه، حقیقت شگفت انگیز این است که تأثیر مستقیم نیچه در جانشینان نامدارش

- 1) drives
- 2) rationalizations
- 3) sexual masochism

(۴) sublimation. «والایش» و «تصمید» و «تغلیب» هم ترجمه شده است. —.

- 5) will to power

(۶) libido. در اصطلاح روانکاوی، غرض تکانه یا «انرژی» حیاتی است که در بعضی موارد با خواش جنسی پیوند پیدا می‌کند. —.

- 7) élan vital

تقریباً صفر بوده است. هیچ شاهی در دست نیست که برگسون هرگز از سرمشقی که نیچه داده بود بهره‌ای برده باشد.^۸ همین‌طور فروید که گرچه نیچه را می‌ستود و گهگاه سخنانش را نقل می‌کرد و می‌گفت «او از هر کس که تاکنون زیسته یا احتمال دارد در آینده پا به عرصه زندگی بگذارد، عمیق‌تر خویشتن را شناخته است»، جزماً مدعی بود که نیچه هیچ تأثیری در افکار خود وی نداشته است. فلسفه مجرد باب‌پسند فروید نبود: «او سعی کرده بود [نوشته‌های نیچه] را بخواند، اما اندیشه‌های [فیلسوف آلمانی] را آنچنان قوی و پرمایه یافته بود که از این کار دست برداشته بود.»^۹ فقط هنگامی که به یونگ می‌رسیم، به میراث خاص نیچه برمی‌خوریم.

این نکته در مورد شوپنهاور هم صادق است. در واقع، آنچه درباره برگسون و فروید جلب نظر می‌کند این است که چگونه این دو توانسته‌اند تا این حد بدون رجوع به پیشینیان و معاصرانشان کار کنند. بیگمان، آنان نیز مانند بسیاری متفکران مبتکر، به نسب‌نامه فلسفی [افکارشان] که نزد افراد کوچکتر سبب اطمینان خاطر می‌شود، چندان توجهی نداشته‌اند و در کارشان از حدی به بعد، شکیبایی لازم را برای پژوهش منظم از دست می‌داده‌اند. از این رو می‌بینیم افکارشان با وجود آنهمه وجه مشترک با بعضی جریانهای فلسفی و علمی، به جای انعکاس دادن آن جریانها، به موازات آنها پیش می‌رود. از آن جمله است تفکر بر پایه فرضیه‌ها و فرضهای تسهیلی^{۱۰} که یادآور نام‌کسانی مانند ارنست ماخ و هانری پوانکاره و هانس فاینرگر است. هیچ نشانی از اینگونه تأثیرها در روش برگسون و فروید دیده نمی‌شود. نخستین بار که به چنین چیزی برمی‌خوریم در پاره‌تو و سورل است.

نظریه‌های ماخ و فاینرگر راه را برای رهایی از تقابل بین موضع پوزیتیویستی و ضد پوزیتیویستی می‌گشود. با این وصف، نه برگسون به کمکی که ممکن بود از این راه به او شود علاقه خاصی نشان می‌داد نه فروید، منتها هر يك به دلایلی غیر از دیگری. هر دو

8) Geneviève Bianquis: *Nietzsche en France* (Paris, 1929), p. 100.

9) Ernest Jones: *The Life and Work of Sigmund Freud, II: Years of Maturity 1901-1919* (New York: 1955), p. 344.

۱۰) convenient fictions. غرض از fiction که در این مورد آن را «فرض» ترجمه کرده‌ایم (و نباید با «فرض» در منطق و ریاضیات اشتباه شود)، برساخته‌ای خیالی یا آرمانی یا منطقی است که ما برای خارجی ندارد یا مفهومی است که واقعیت آن تنها برای سهولت پژوهش و اکتشاف مسلم انکشاف می‌شود. مثلاً وقتی می‌گوییم «هر انسان متوسط در سرما به لباس گرم نیاز دارد»، «انسان متوسط» مفهومی «فرضی» است بدون وجود خارجی که برای حصول نتیجه مورد نظر عجلاناً وجود او را مسلم گرفته‌ایم. چنانکه خواهیم دید، «فرض» به این معنا در کارهای دانشمندان علوم اجتماعی قرن بیستم اهمیت بسیار داشته است.

به جای روبرو شدن با مسئله فلسفی عمده‌ای که در نتیجه «تفکر بر مبنای فرض»^{۱۱} پیش می‌آمد، آن مسئله را دور می‌زدند. برگسون از همان اوایل موضع خویش را در مخالفت با پوزیتیویسم و «علم‌پرستی»^{۱۲} روشن کرده بود. این مخالفت ریشه‌دار به صورت سکه‌رایج او در مباحث فکری درآمده بود و دلیل نداشت که او اکنون بخواهد با اتخاذ موضعی آشتی‌جویانه اجازه دهد از صلابت آن کاسته شود. وانگهی، ریشه نظریات ماخ و فاینینگر به کانت می‌رسید و برگسون در نخستین کتابش اعلام کرده بود که شناخت‌شناسی کانت از پایه اشتباه است.^{۱۳} فروید نیز، چنانکه بزودی خواهیم دید، هرگز با مسائلی که نهایتاً در قلمرو ما بعدالطبیعه و شناخت‌شناسی پیش می‌آمد روبرو نشد، زیرا معتقد نبود که نظریه‌اش درباره ذهن و روان محتاج پشت‌بند فلسفی است.

لیکن همین مسائل بنیادی بعدها سرانجام صورت عاجل پیدا کردند. مسائلی که برگسون و فروید از کنارشان گذشته بودند، سخت سبب نگرانی سورل شدند و حتی کسی مانند پاره‌تو را که ضد ما بعدالطبیعه بود به اظهار برخی مطالب آمیخته به حزم و احتیاط برای تعیین برنامه کار وا داشتند. مع‌هذا، نه سورل توانست روش «مبتنی بر فرض» را به نحوی در مطالعه جامعه بکار برد که رضایت پژوهندگان بعدی فراهم شود، نه پاره‌تو. احترام دیرین برای مفاهیم قدیم علمی هنوز آنگونه که می‌بایست رخت بر بسته بود. فقط در ماکس وبر نظریه‌ای درباره «فرضها» مشاهده می‌کنیم که به سبب انسجام ذاتی، تاکنون ارزش خود را از جهت تعقل اجتماعی حفظ کرده است.

در چنین وضعی از نظر ما بعدالطبیعه و شناخت‌شناسی، کانتیسم مانند پلی بود که بین نظریات مخالف و متناقض اتصال و آشتی ایجاد می‌کرد. پوزیتیویستها و مخالفان‌شان هر دو به يك استاد [یعنی کانت] احترام می‌گذاشتند. در سراسر سده نوزدهم، تقریباً هر آلمانی‌دانش-آموخته فلسفه را با کانت آغاز می‌کرد. این حکم در مورد فرانسه هم صادق بود که پس از جنگ ۱۸۷۰، فلسفه آلمان در برنامه درسی دبیرستانهایش دست‌بالا را پیدا کرد. ماخ یادآور شده است که چگونه در سن پانزده سالگی نخستین آشنایش با کانت «اثری آنچنان نیرومند و نازدودنی در [وی] گذاشت که نظیرش را هرگز بعدها با خواندن هیچ اثر فلسفی

11) «fictional» thinking

12) scientism

13) H. Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris, 1889).

ترجمه انگلیسی مجاز

Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness, trans. F.M. Pogson (London and New York, 1910). Conclusion.

دیگری تجربه [نکرد].^{۱۴}

بعد از کانت، ماخ به مطالعه شوپنهاور و بارکلی روی آورد و از بارکلی یاد گرفت که ممکن است بدون فرض کردن هیچگونه ماهیت^{۱۵} یا «شیء فی نفسه»^{۱۶}، به تفکر فلسفی پرداخت. شناخت شناسی ماخ بر این اساس «حسی»^{۱۷} صورت بندی شده بود. در طول مدت درازی که او نخست در پراگ (۱۸۶۷-۱۸۹۵) و سپس دروین (۱۸۹۵-۱۹۰۱) استاد فیزیک و فلسفه علم بود، نظرگاه پوزیتیویستی خامی را که اوایل اختیار کرده بود چنان جرح و تعدیل و پالایش کرد که دیگر نمی شد گفت این همان نظریه است. اوضمن پیروی از موضع «تحصلی دقیق» نسبت به نظریه پرداز علمی، سبب یابیهای مادی و نیمه علمی باب پسند روزگار خویش را رها کرد و به این نتیجه رسید که قائل شدن به مفهوم «جوهر» به هیچ وجه ضروری نیست و تجربه آدمی را می توان آسانتر و بهتر در چارچوب حسیات تبیین نمود. ماخ در اواخر کار بیش از پیش به نوعی اصالت ذهن در فلسفه متمایل شد، ولی هرگز روشن نبود که مقصودش از قانون علمی چیست. گاه چنین می نمود که مراد از قانون علمی «وصف جامع و مانع امور واقع» است و گاه «رهنمودی برای فعالیت ذهنی». به هر تقدیر، تأثیری که ماخ در پژوهندگان علمی بعد از خود گذاشته، بیشتر به سبب اعتقاد به معنای اخیر بوده است.

ماخ پیش از [ویلیام] جیمز اعلام کرد که صدق معرفت، حتی معرفت علمی، عبارت از کارآمدی آن برای بیان امور واقع از نظر عملی... و نهایتاً سودمندی آن در زندگی است.

او پیش از پوانکاره نشان داد که اصولی که ریاضیات و علوم طبیعی بر آنها استوار است، چیزی جز بعضی فرضیه های قراردادی نیست که قائل شدن به آنها فقط برای تسهیل کار مفید است.

او همچنین پیش از برگسون خاطرنشان ساخت که اگر واقعیت عبارت از «شدن» یا «صيرورت» باشد و هرگز از حرکت باز نایستد، کاری که عقل باید بکند

14) E. Mach: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, fifth edition (Jena, 1906).

ترجمه انگلیسی:

The Analysis of Sensations and the Relation of the Physical to the Psychological, trans. C. M. Williams and Sydney Waterlow (Chicago and London, 1914), p. 39 n.

15) essence

16) thing in itself

17) sensationalist

سلب حرکت از آن به یاری الفاظ و مفاهیم است زیرا تنها آنچه در سیلان پدیدارها پایدار و دگرگون‌نشده است در قالب لفظ تثبیت می‌شود.^{۱۸}

باور نکردنی است ولی فروید تقریباً هیچ استفاده‌ای از کارهای ماخ نکرده است. کتاب تحلیل حسیات ماخ در ۱۸۸۶ انتشار یافت، یعنی در دوره‌ای که فروید تحت تأثیر برویر کم کم از عصب‌شناسی به روانشناسی بالینی روی می‌آورد. از اواسط دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ تا مرگ ماخ در ۱۹۱۶، فروید و ماخ هر دو در وین زندگی می‌کردند و سرانجام در دانشگاه همکار شدند. اما پیش از آنکه ماخ به وین بیاید، فروید مسیر خویش را معین کرده بود و اصولی را که در علم مسلم می‌شمرده خالی از شبهه تلقی می‌کرد و بر آن نبوده که ببیند چه توصیه‌هایی ممکن است از جانب فیلسوفان به او برسد.

این تصور که علم فرضیه‌ای قراردادی است، به جای ماخ، از طریق پوانکاره توجه متفکران اجتماعی نظریه‌پرداز را به‌خود جلب کرد. پوانکاره کمی بعد از نیمه قرن [نوزدهم]، دو سال پیش از فروید و پنج سال قبل از برگسون، بدنیا آمده بود. هنوز سی سال نداشت که در دانشگاه پاریس به کرسی استادی رسید و از اوایل دهه ۱۸۸۰-۱۸۹۰ تا هنگام وفات در ۱۹۱۲، یکی از پرنفوذترین دانشمندان علوم طبیعی در فرانسه بود. پوانکاره، هم ریاضیدان بود، هم اخترشناس، هم فیزیکدان و، علاوه، در نگارش سبکی زیبا و موزون داشت. در فیزیک و اخترشناسی کارهای عظیم برای عیارسنجی آن علوم انجام گرفته بود و، در نتیجه، دانشمندان در این دوره مفهوم تعلیلهای تبادل‌پذیر و حتی متناقض را به جای قطعیت دنیای نیوتن نشانده بودند. پوانکاره شرایطی را که برای انتقال نتایج این پژوهشها به حلقه وسیع خوانندگان عادی لازم بود، در خود جمع داشت.

اما چنین خوانندگان به سبب شوقی که به نوشته‌های او داشتند، اندازه نگه نمی‌داشتند. منطقیان و ادیبان نظریه‌های او را به صورتی درآوردند که متناقض و باطل بنظر می‌رسید.^{۱۹} شاید به این دلیل بود که برگسون بسیار بندرت از معاصر نامدار خود ذکر به میان می‌آورد و سورل او را به جهت اینکه «درباره واقعیت علم ابراز شك کرده است» نکوهش

18) Robert Bouvier: *La Pensée d'Ernst Mach: Essai de biographie intellectuelle et de critique* (Paris, 1923), pp. IX, 111, 132, 306, 321, 325-6.

19) Léon Husson: *L'Intellectualisme de Bergson: Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition* (Paris, 1947), p. 89.

می‌کرد. از متفکران بزرگ اجتماعی اوایل این قرن، تنها پاره‌تو توانست از دستورهای علمی پوانکاره سودی ببرد.^{۲۰}

به‌همین وجه، پاره‌تو و فروید تنها کسانی بودند که حتی به‌طور ضمنی تعریف‌مشهوری را که فاینینگر بر مبنای مفهوم «چنانکه گویی»^{۲۱} از معرفت کرده بود، در آثارشان انعکاس دادند.^{۲۲} از میان تمامی فرمولهای فلسفی که تاکنون از نظر گذرانده‌ایم، فرمول فاینینگر برای اینکه ملاک بسیار انعطاف‌پذیر مورد نیاز متفکران اجتماعی را به‌دستشان دهد، از همه به هدف نزدیکتر شده است. مفهوم او از «فرض» در علوم، کمابیش عیناً همان چیزی بود که بعدها ماکس وبر آن را «نمونه مثالی» نام داد. کارهای فاینینگر در بخش اعظم دوران زندگی علمی و دانشگاهی او ناشناخته باقی‌ماند. سبب این غفلت این بود که گرچه تحریر اول اثر عمده او، فلسفه چنانکه‌گویی، در ۱۸۷۷ پایان رسید، خود کتاب تا سال ۱۹۱۱، هنگامی که نویسنده تقریباً شصت‌ساله بود، انتشار نیافت.

فاینینگر نیز مانند ماخ، از طریق کانت و شوپنهاور و فیلسوفان تجربی انگلستان، به قلمرو فلسفه وارد شده بود و با اینکه نظریاتش بسیار شبیه عقاید ماخ بویژه در آخرین و ذهنی‌ترین مرحله تفکر او بود، همچنان اصرار داشت که ماخ را پوزیتیویست معرفی کند و موضع خودش را گاه «ایده‌آلیسم پوزیتیویستی»، گاه «پوزیتیویسم ایده‌آلیستی» و گاهی حتی «پوزیتیویسم منطقی» بخواند که البته عنوان سوم مبشر یکی از مکتهای فلسفی بود که پس از جنگ جهانی اول اهمیت عمده کسب کرد. بخش اعظم کتاب فاینینگر مصروف شرح و بیان عقیده‌ای شده بود که در نخستین دهه قرن بیستم رواج داشت و ناظر به‌خصلت «فرضی» تعمیمات عقلی بود. اما او بیک گام از دیگران جلوتر رفته بود و بین «فرض»^{۲۳} و «فرضیه»^{۲۴} — یعنی دو مفهومی که تفاوتشان در آثار ماخ و پوانکاره چندان واضح نبود — فرق بارز می‌گذاشت. به‌موجب استدلال فاینینگر: «تفاوت واقعی میان آنها عبارت از این است که فرض صرفاً بر ساخته‌ای^{۲۵} فرعی و کمکی است؛ بر خوردی است نامستقیم؛ داربستی است که بعداً

۲۰) رجوع کنید به فصلهای پنجم و هفتم.

21) «as if»

22) G. H. Bousquet: *Vilfredo Pareto: sa vie et son oeuvre* (Paris, 1928), pp. 32, 163. Sigmund Freud: *Die Zukunft einer Illusion* (Vienna, 1927), trans. W.D. Robson-Scott as *The Future of an Illusion*, Anchor édition (New York, 1957), p. 19.

23) fiction

24) hypothesis

25) construct

باید برچیده شود؛ حال آنکه فرضیه در انتظار آن است که به طور قطعی و همیشگی ثابت و پابرجا گردد. فرض مصنوعی است؛ فرضیه طبیعی است. آنچه به عنوان فرضیه غیر قابل دفاع است، اغلب به عنوان فرض می تواند خدمت بسزا انجام دهد.^{۲۶}

به این وسیله فاینینگر ترفندی بکار زد که در آن واحد همین این طرف باشد و هم آن طرف. تأکیدش بر خصلت «طبیعی» فرضیه های علمی، او را با پوزیتیویستها متحد می کرد. تکیه اش بر ماهیت «مصنوعی» فرض ها، راه را برای بر ساخته های مبتکرانه دشمنان پوزیتیویستها می گشود. با اینهمه، تصور فاینینگر از شکاف پرشدنی بین فرض و فرضیه، محکم نبود و نتوانست استوار بماند. متفکران اجتماعی نسل بعد، این دو مفهوم را کمابیش به یک چشم نگرستند، همانگونه که برای ساده کردن مسأله بالاخره ماخ را در ردیف پوزیتیویستها و فاینینگر را در سلك پیروان اصالت عمل^{۲۷} رده بندی کردند و با این کار نشان دادند که برای پذیرفتن مذهب اصالت عمل و یلیام جیمز آماده ترند تا برای قبول آنچه فاینینگر «فرض گرایی»^{۲۸} خوانده بود.

اما در اینجا هم باز فاینینگر تمایزی قائل شده بود. او حرفی نداشت که اصالت عمل «تا اندازه ای زمینه را» برای پذیرش عقاید وی آماده کرده است و تصدیق می کرد که «عملاً این دو ممکن است بسیاری وجوه مشترك داشته باشند»، اما معتقد بود که «علی الاصول هر يك در قطب مخالف دیگری است»، زیرا اصالت عمل، سودمندی را با صدق یکی می داند، حال آنکه «فرض گرایی» بین این دو فرق می گذارد و می گوید تصویری ممکن است بوضوح کاذب و با اینهمه «از لحاظ علمی بسیار مهم باشد».^{۲۹}

ولی این بار هم فاینینگر بیهوده احتجاج می کرد. مقارن با آغاز قرن بیستم نفوذ جیمز پیروزمندان رو به گسترش نهاد و من تردید دارم که هیچ متفکر امریکایی هرگز پیش از او یا بعد از او چنین اعتباری در قاره اروپا بهم رسانیده باشد. با ظهور جیمز - بخصوص با انتشار کتاب انواع سیر باطنی در ۱۹۰۲ و بالاخص مذهب اصالت عمل در ۱۹۰۷ - نظر می رسید افق فکری ناگهان رو به صاف شدن گذاشته و همه چیز ساده و سراسر است و

26) Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als ob* (Berlin, 1911).

ترجمه انگلیسی؛

The Philosophy of "As If", trans. C. K. Ogden (London, 1924), pp. XXVII-XXX., XXIV, XLI, 64, 88, 163.

27) pragmatists

28) fictionalism

29) Ibid., p. VIII.

روشن شده است. دیگر لازم نبود کسی بر سر مابعدالطبیعه کانت یامته به خشخاش گذارهای آلمانیه خود را به دزد سر بیندازد. فرزانه‌ای که از دنیای جدید آمده بود به قطع و یقین ثابت می‌کرد که حتی غامضترین و پردردسرتین مسائل فلسفه قدیم هم ارزش نگرانی ندارد. در جریان مطالعه‌ای که در پیش داریم، بارها و بارها به ویلیام جیمز برخورد خواهیم خورد و خواهیم دید که چگونه ما کس و بر در تحقیقاتش راجع به ادیان از او نام می‌برد و پاره‌تو به نگرش سرسری او نسبت به علوم اعتراض می‌کند و سورل او را به عنوان یکی از ناجیان در عالم فلسفه می‌ستاید. بر گسون و جیمز هر دو یکدیگر را می‌ستودند. هنگامی که کتاب بر گسون، تکامل خلاق،^{۳۰} منتشر شد، جیمز آن را «آسمانی» و «شگفت‌انگیز» توصیف کرد و بر گسون برای اینکه تعارف را جبران کرده باشد، مذهب اصالت عمل را نوشته‌ای «خواندنی و زیبا» نامید. در نظر جیمز، بر گسون «کپرنیک» دیگری بود که انقلابی در فلسفه بر پا ساخته بود. به نظر بر گسون، جیمز عاشق و جوینده پرشور حقیقت بود و آشنایی با وی «لذتی» محسوب می‌شد.^{۳۱} در تاریخ فلسفه، دشوار می‌توان دو نفر را پیدا کرد که اینقدر از لحاظ مشرب و منشأ فکری با هم تفاوت داشته باشند و تا این حد پیوند احترام و ارادت میانشان عمیق باشد.

اما بین جیمز و فروید، احترام بیشتر یکجانبه بود. هیچ شاهی در دست نیست که فروید هرگز از خواندن آثار جیمز در روانشناسی بهره‌ای برده باشد، زیرا او اصولاً به مطالعه روانشناسی فارغ از جنبه علمی آن علاقه‌ای نداشت. اما جیمز آنچنان برای فروید احترام مطلق قائل بود که از ملاحظه آن، احساسات هر کس برانگیخته می‌شود. در ۱۹۰۹، وقتی فروید در دانشگاه کلارک [در امریکا] به ایراد سخنرانیهای پرداخت که برای نخستین بار آوازه او را به خارج از حلقه پروان مخلص مکتب روانکاو رسانید، جیمز به رغم ابتلا به مرضی که سرانجام به مرگش منتهی شد، برای شنیدن سخنان فروید در جلسات حضور یافت و در پایان به میهمان وینی گفت: «آینده روانشناسی از آن شماست.»^{۳۲} در تاریخ اندیشه

30) *The Creative Evolution* [L'Evolution créatrice].

31) Chevalier, op. cit., p. 58 Henri Bergson: «Sur le Pragmatisme de William James. Vérité et réalité» (1911), *La Pensée et le mouvant: Essais et conférences* (Paris, 1934), pp. 239, 251.

در مورد مکاتبات بر گسون و جیمز، رجوع کنید به:

Ralph Barton Perry: *The Thought and Character of William James* (Boston, 1935). II, 605-34.

32) Jones, op. cit., II, 57.

در دوران ما، لحظه‌ای از این حساستر و تکان‌دهنده‌تر نیست.

II- برگسون و درون‌بینی

آیا در بررسی اندیشه اجتماعی براستی جایی به برگسون تعلق می‌گیرد؟ جای فروید البته روشن است، اما در مورد برگسون می‌توان استدلال کرد که او در مرتبه نخست، حکیمی مابعدالطبیعی بود و نفوذش در حال حاضر کمابیش صفر است. اینها همه به جای خود درست؛ اما کسی که به نگارش تاریخ سیر اندیشه‌ها می‌پردازد و می‌خواهد چیزی از ادای تکلیفی که بر عهده دارد فرو نگذارد، موظف است شرحی درباره گشت و گذار برگسون در عالم نظورزیهای اخلاقی نیز بدهد و روشن کند که چرا او در عصر خویش از چنین عزت و حرمتی برخوردار بوده است. در ترازوی نقد و سنجش آراء و عقاید در دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰، برگسون در کفه «شهودگرایی» جای می‌گیرد. آن گروه از متفکران اجتماعی، مانند سورل و پگی، که او را جدی می‌گرفتند، عقیده داشتند که تعالیمش در مقام یکی از پیروان مکتب درون‌بینی یا شهود، در قلمرو امور انسانی مصداق پیدا می‌کند. بنابراین، شاید بهترین راه ارزیابی روش شهودی برای مطالعه جامعه در بیست و پنج سال پیش از جنگ جهانی اول، توجه به برگسون باشد.

در بیست سال آخر عمر، بیماری شدید مانع از فعالیت فکری برگسون می‌شد؛ اما تا آن هنگام زندگی علمی وی زنجیره‌ای از پیروزیها بود. پیشتر دیدیم که او در بهترین دبیرستان پاریس درس خوانده بود و در ایام دانشجویی در دانشسرای عالی، کارنامه‌ای درخشان داشت. پس از آن، طبق معمول در چند دبیرستان در شهرستانها به تدریس پرداخت، به پاریس منتقل شد و سه سال - در حساسترین سالهای قضیه دریفوس - در دانشسرای عالی درس داد و در این ایام پگی شاگردش بود. در ۱۹۰۰، برگسون به کرسی استادی کلژ دو فرانس منصوب گشت - سمتی که حتی از استادی سوربن هم بالاتر و محترمتر بشمار می‌رفت - سپس به عضویت فرهنگستان فرانسه انتخاب شد و چندی بعد جایزه نوبل را در ادبیات دریافت کرد. ظاهراً افتخار دیگری نداشته بود که نصیبش شود. در سال ۱۹۱۸، هنگام انتخاب به فرهنگستان فرانسه، یکی از دوستان جوانیش در خطابه‌ای با این عبارات مقدمش را خوشامد گفت: «شما حتی در آن زمان هم مشهور بودید. شما همیشه بلندآوازه بوده‌اید. شما خود می‌دانید که مردم نخستین بار که مردی نامدار یا حتی کودکی معروف را می‌بینند چگونه و

با چه کنجکاو به او نگاه می‌کنند و تصویر او تا ابد در یادشان نقش می‌بندد.»^{۳۳}
 عامه مردم، بویژه پس از انتشار تکامل خلاق در ۱۹۰۷، چنین احساسی به وی داشتند. هر خطا به‌ای که برگسون ایراد می‌کرد، رویدادی بزرگ بود. جهانگردان و بانوان اعیان چنان برای شنیدن سخنرانیهای وی هجوم می‌بردند که گویی به تماشای یکی از منظره‌های دیدنی پایتخت می‌روند و برگسون هم الحق انتظار شنوندگان را خوب برمی‌آورد. در سخنرانی

بدون یادداشت سخن می‌گفت، ... با آن پیشانی بلند و فراخ و چشمان درخشان ... مانند دو چراغ زیر ابروان پرپشت، با برجستگیهای ظریف چهره که به دلیل این ظرافت، قدرت پیشانی و درخشش لاهوتی اندیشه را بهتر نمایان می‌کردند. همان وقار و والایی و نظم را که در نوشتن داشت در گفتار هم بظهور می‌رسانید. با اطمینان فوق‌العاده و دقت شگفت‌انگیز و زیر و بمهای گوش‌نواز آهنگین سخن می‌گفت. صورت [کلام] ... بقدری کامل بود. ... که شنونده متوجه صنایع لفظی نمی‌شد. ... [فیلسوفی] بود [در حد کمال] که گمان داشت «فلسفه حتی در ژرفترین تحلیلها و بالاترین تألیفها نیز باید به زبان روزانه سخن بگوید».^{۳۴}

هنگامی که مردم از تالار سخنرانی بیرون می‌رفتند، احساس می‌کردند از قید و بندها رسته‌اند و ذهن و جانشان به اهتزاز درآمده است. هیچ‌یک از نوآوران فکری دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ مانند برگسون جاذبه شخصی نداشت و تأثیر مستقیمش آنچنان دیگران را به ستایش و احترام بر نمی‌انگیخت.

برگسون مدافع و توجیه‌گر عاطفه و روح بود و از این جهت می‌بایست خلف بلافصل آن‌دسته از متفکران فرانسوی بشمار رود که سنتاً از سده هفدهم به بعد، مخالفت آرام‌ولی سرسختانه و گاهی سرکوب‌شده خویش را با جریان عقلی حاکم که از دکارت منشأ می‌گرفت، همچنان حفظ کرده بودند. نسبت فکری برگسون از طریق مرشدش در فلسفه، امیل بوترو، از طریق ژول لاشلیه، استاد بوترو، از طریق حکیم مابعدالطبیعی اوایل قرن نوزدهم، من دو بیران، سرانجام به پاسکال می‌رسید. او نیز مانند پاسکال، «روح لطیف‌اندیش» را در مقابل «روح هندسه» قرار می‌داد و دیانت را بر پایه‌ای غیر عقلی توجیه می‌کرد. این توجیه سخت برای جوانان دهه ۱۹۰۰-۱۹۱۰ جذاب بود، اما چندان فاصله‌ای با ارتداد نداشت.

33) Chevalier, op. cit., p. 37.

34) Ibid., p. 55.

ضدیت جسورانهٔ برگسون با پوزیتیویسم نیز مانند بسیاری مواضع جدلی دیگر، از ترك مسلکی دیگر مایه می‌گرفت. برگسون در دبیرستان به ریاضیات عشق می‌ورزید و، چنانکه دیدیم، در دانشسرای عالی حتی در معرض بدگمانی بود که مکانیستی فکر می‌کند و حتی معتقد به اصالت ماده است. به هر حال، اینقدر مسلم است که به افسون هربرت اسپنسر که نخود هر آش بود گرفتار آمده بود^{۳۵} (البته اگر اصولاً بتوان از افسون متشکر بیروحي مثل اسپنسر سخن گفت). ولی روزی در سنين نزديك به سی سالگی، در دوران تدریس در زادگاه پاسکال، کلرمون-فران، هنگامی که پس از تشریح تعالیم زنون و مکتب اللائی برای دانش‌آموزان، مطابق معمول روزانه بعد از ظهر به قدم زدن مشغول بود، ناگهان کشفی که بعدها تمام فلسفه‌اش از آن برخاست، در روحش جرقه زد. برگسون پنجاه سال بعد عمر را صرف پیگیری نتایج بیشمار و پر پیچ و تاب همین يك بارقهٔ سادهٔ درك مستقیم کرد. استدلال او از پارادکس^{۳۶} معروف زنون دربارهٔ مسابقه بین آخیلئوس و لاکپشت آغاز می‌شد. حکیم زیرك دورهٔ پیش از سقراط، مسیر هر دو مسابقه‌دهنده را طوری به بخشهای کوچکتر و کوچکتر تقسیم کرده و این تقسیم را آنقدر ادامه داده بود تا سرانجام ثابت شود که آخیلئوس نیز باممکن نیست به لاکپشت برسد. البته نزد عقل سلیم محال بود چنین چیزی راست باشد و برگسون به همین جهت پی برد که این ادعای باطل به این دلیل هرگز به نحو قانع کننده رد نشده که شیوهٔ برخورد با آن همیشه غلط بوده است. از این سخن يك گام بیشتر تا تشكيك در بنیاد تفکر مکانیستی و عقلی، فاصله نبود. به موجب استدلال برگسون، عیب شیوهٔ برخورد یادشده این بود که حرکت را با مسافت و زمان را با مکان مشتبه می‌ساخت و اولی را به مقیاس دومی اندازه می‌گرفت. او معتقد بود که هیچ مقیاس و میزان مشترکی بین زمان و مکان نیست و علوم طبیعی و منطقی معمولاً فقط از مکان — یا همتای فلسفی آن، ماده — صحبت می‌کنند، نه از زمان به معنای پیوستگی و اتصالی که نفس به آن وجدان می‌یابد یا آن را تجربه می‌کند.

«زمان به معنای تجربهٔ [درونی]» را برگسون «دیمومت» اصطلاح کرده و در دو کتاب اول خویش — داده‌های بیواسطهٔ خودآگاهی (۱۸۸۹) و مادهٔ حافظه^{۳۷} (۱۸۹۷) —

35) Bergson, *Pensée et mouvant*, p. 2.

۳۶) paradox غرض هر مسألهٔ منطقی است که در واقع مستلزم تناقض و، بنابراین، کاذب است اما این خصلت آن از نظر پنهان می‌ماند، یا هر مسأله‌ای که در آن از مقدمات صحیح نتایج متناقض بدست آید. زنون در طرح اینگونه مسائل بسیار زبردست بود. — م.

37) *Matter and Memory* [*Matière et mémoire*].

معنا و دلالت‌های ضمنی آن را از نظر خود آگاهی آدمی، مورد تحلیل قرار داده است. بر گسون مدعی بود که دیمومت را فقط با درون‌نگری یا مراقبه می‌توان حس کرد و فهمید — به سخن دیگر، برای فهم تجربه انسانی به صورت کامل و فعلیت یافته — و نه مطابق معمول به صورت پاره‌های منفصل — باید در کل خود آگاهی خویش دقیق شد. این جریان دریافت توأم با همدلی^{۳۸} [یا دریافت از درون] عرفاً درون‌بینی یا شهود خوانده می‌شود. بر گسون در نوشته خود، «مدخلی به مابعدالطبیعه»^{۳۹} که در ۱۹۵۳ منتشر شد و به‌طور فشرده سیر افکار او را تا آن زمان نشان می‌داد، جریان مذکور را چنین بیان کرده است:

دست کم يك واقعیت هست که همگی آن را از درون با درون‌بینی درمی‌یابیم، نه با تجزیه و تحلیل ساده، و آن شخصیت ماست در سیلان آن در طی زمان — همان «خود» ما که ثباتش [در این جریان] محفوظ می‌ماند. ممکن است با هیچ چیز دیگر عقلاً همدلی پیدا نکنیم، اما یقیناً با «خود» خویش همدلی داریم...

عقل ما... می‌تواند خویشتن را در درون... واقعیتی که [پیوسته] در تحرك است بگذارد و جهت آن را که دائماً در دگرگونی است اختیار کند؛ مختصر آنکه، می‌تواند به وسیله همان همدلی عقلی^{۴۰} که به آن درون‌بینی می‌گوییم، آن [واقعیت] را دریابد. این کار بسیار مشکل است. ذهن باید از [قواعد] خود تخلف کند، باید جهت عملیاتی را که عادتاً برای اندیشیدن انجام می‌دهد معکوس کند... اما بدین نحو به مفاهیم سیال^{۴۱} دست می‌یابد که می‌توانند واقعیت را در همه پیچ و خمهایش پی‌بگیرند و حرکت حیات درونی چیزها را اختیار کنند.

بدین طریق این امکان حاصل می‌شود که شخص به جای اینکه مطابق معمول واقعیت را در قالب مقولات ثابت و پیش ساخته منجمد کند، با اصطلاح سوار بر موج واقعیت شود و فیلسوف، گذشته از این، خواهد توانست به آنچه کانت و دیگران آن را غیر قابل حصول دانسته و رد کرده‌اند دست یابد — یعنی از جهان علوم طبیعی که با نمادها عمل می‌کند تعالی بجوید و از حد اینکه هر پدیدار را بر حسب چیز دیگری فهم کند، بالاتر برود و به معرفت مطلق^{۴۲} برسد.^{۴۳}

(۳۸) «همدلی» را در برابر sympathy بکار می‌بریم. (معنای لفظی آن همدردی است). — م.

39) *An Introduction to Metaphysics [Introduction à la métaphysique]*.

40) intellectual sympathy

41) fluid concepts

42) absolute knowledge

43) Ibid. (*Pensée et mouvant*, pp. 177-227).

زمان در دست برگسون به مفهومی ثبوتی یا محصل^{۴۴} بدل شد و دیگر مانند گذشته صرفاً آن سرچشمه «تغییر و فساد» نبود که شاعران و متفکران در جستجوی جاودانگی کوشیده بودند آن را از حرکت بساز دارند. زمان اکنون وسیله آفرینندگی خودانگیخته شده بود. تطبیق این حس زمانی بر قلمرو ارزشها در زندگی و جامعه، تکلیفی بود که برگسون در دو کتاب آخرش - تکامل اخلاق و دو سرچشمه اخلاق و دین^{۴۵} - پیشنهاد خود ساخت.

تکامل اخلاق گرچه مایه اشتها بر گسون شد، از نظر فکری به پای کتابهای پیشین او نمی‌رسید و اگر بخواهیم بی‌برده سخن بگوییم، باید آن را قسمی خیال‌پروری شکوهمند در عالم زیست‌شناسی توصیف کنیم که بر پایه مواضع فلسفی نویسنده در نوشته‌های سابق او، درون‌بینی یا شهود را مساوی غریزه در جهان جانوران قرار می‌داد و به وجود قسمی تکانه حیاتی یا نشاط حیاتی قائل می‌شد که «خروشان و دمان پیوسته ... از مخزن عظیم حیات برون می‌جوشید». برگسون در این کتاب همچنین اعلام می‌کرد که «فلسفه شهودی» باید «حیات جسم را ... به جایی که واقعاً باید باشد، یعنی به راه منتهی به حیات روح‌هدایت کند.» به نوشته او: «همه موجودات زنده به یکدیگر پیوستگی دارند و همه با يك تکان عظیم به راه می‌افتند ... و بشریت سراسر ... سپاه کلانی است که در کنار ما و پیشاپیش ما و پشت سر ما با یورشی چیره‌گر که می‌تواند هر مقاومتی را درهم بشکند و بر سخت‌ترین موانع و شاید حتی بر مرگ فایق بیاید، چهارنعل در تاخت و تاز است.»^{۴۶}

تکامل اخلاق کنایی بود درگیر تکرار مطالب که معنا و هدف آن درست بدست نمی‌آمد. استدلالها مبتنی بود بر قیاسهایی فوق‌العاده سست با زیست‌شناسی و حتی جادوی کلام برگسون بزحمت می‌توانست نارساییهای منطقی کتاب را پوشاند. اما فحوای سخن روشن بود. برگسون قبلاً مسیر خویش را در جهت قسمی طرفداری ملایم و سطحی از ارزشهای روحی و اخلاقی «بالا تر» و بقاء نفس فردی تعیین کرده بود و همین موضع در

ترجمه انگلیسی مجازه

An Introduction to Metaphysics, trans. T.E. Hulme, new edition (New York, 1949), pp. 24, 50, 53.

44) positive concept

45) *The Two Sources of Morality and Religion* [*Les deux sources de la morale et de la religion*].

46) Bergson, *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchell, Modern Library (New York; 1949), pp. 270, 293, 295.

اواخر عمر او را بسیار به معتقدات کاتولیکی نزدیک کرد و چیزی نمانده بود که حتی باعث درآمدن او به مذهب کاتولیک شود.

اینکه برگسون تا چه حد در این جهت متحول شده بود، بیست و پنج سال بعد با انتشار کتاب دو سرچشمه اخلاق و دین آشکار شد. ۴۷ اما در آن اثنا نسل جوان به مسأله توجه پیدا کرده بود. وقتی آخرین اثر عمده او پس از آن تأخیر طولانی سرانجام بچاپ رسید، معلوم شد شنوندگان پرشور و علاقه‌مند وی حق داشته‌اند که پیام او را پیامی مذهبی تلقی کنند، و شتابزده از تالار سخنرانی به کلیسا بدوند و خود را به پای کشی‌ها بیندازند. ۴۸ همچنین معلوم شد پگی هم حق داشته است که از برگسون در برابر منتقدان کاتولیک او دفاع می‌کرده است. پگی می‌گفت سعی در منع طلاب حوزه‌های علوم دینی از خواندن نوشته‌های برگسون کوشش بیفایده و حتی نقض غرض است، زیرا اگر آثار او را در فهرست رسمی کتب ممنوعه بگنجانند، کسی که از این کار سود خواهد برد هربرت اسپنسر است نه توماس آکویناس قدیس. پگی در مقام کسی که خود به مذهب کاتولیک درآمده بود، درست تشخیص می‌داد که پذیرش استدلال برگسون که می‌خواست با علم جدید با حربه خود آن روبرو شود، بهترین راه برای باز گردانیدن ایمان دینی به نسلی تغذیه‌شده از پوزیتیویسم یا مشرب تحصیلی است. تشخیص او درست بود که می‌گفت در بن اختلافات سطحی، «تشابهی عمیق بین... تعالیم مذهب [کاتولیک]... و نظریه‌های... راجع به حافظه و عادت وجود دارد که از پیروزیهای قطعی برگسون در عالم اندیشه است.» ۴۹

عاقبت در ۱۹۴۱، برگسون در بستر مرگ، اینگونه عقاید را تأیید کرد. وصیت‌نامه‌اش نشان داد که تنها چیزی که او را از کاتولیک شدن باز داشته است، حس همبستگی با همکیشان یهودیش تحت حکومت نازی‌ها بوده است. اما با این حال، او وصیت کرده بود که در ترحیمش، کشیشی کاتولیک مراسم دعا را بجا آورد. ۵۰

(۴۷) رجوع کنید به فصل دهم.

(۴۸) رجوع کنید به فصل نهم.

49) Charles Péguy, *Note conjointe* (Paris, 1935), pp. 116, 300-1.

آخرین اثر یکی شامل دو نوشته زیر است:

Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne and *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*.

نوشته اول در اصل در شماره ۲۶ آوریل ۱۹۱۴ کاتبه دو لاکترن چاپ شد و دومی هنگام مرگ نویسنده

هنوز ناتمام بود.

50) Chevalier, op. cit., pp. XV-XVI.

برگسون برای دانشمند علوم اجتماعی یا حتی کسی که عموماً در اندیشه‌های اجتماعی تحقیق می‌کند، معمای بزرگ وجود می‌آورد. افکارش آمیزه‌ی عجیبی از تخیل شاعرانه و نوعی منطق روشن خاص فرانسویهاست و راز قدرت اقلیتی و مقبولیت جادویی آن، در همین امتزاج هنرمندانه‌ی این دو عنصر با یکدیگر نهفته است. کاری که برگسون در اساس کرد این بود که بعضی حقایق بنیادی مربوط به سیر باطنی یا تجربه‌ی درونی را که همیشه نزد دین‌ورزان عارف شناخته بود، در قالب واژگانی نیمه علمی مدون سازد.

سواى ویلیام جیمز، دیگر فیلسوفان سرشناس زمانه متفقاً با او مخالف بودند. جرج سانتایانا و برتراند راسل هر دو از او به سبب اینکه از استدلال صحیح ناتوان بوده‌است، انتقاد کرده‌اند. ژولین بندا او را شیادی درعالم فکر و فیلسوفی اهل حس و عمل می‌دانست که محبوبیتش در محافل طبقات بالا، دلیل قباحث منظومه‌ی اندیشه‌هایش بود. البته درهم شکستن فلسفه‌ی برگسون از نظر منطقی - خواه منطق ارسطو و خواه منطق ریاضی - کارچندان دشواری نبود. خود او در دفاع از خویش نوشته است: «انتقاد از يك فلسفه‌ی شهودی بقدری آسان است که همیشه مبتدیان را وسوسه خواهد کرد.»^{۵۱}

مطالعه‌ی ما با منطق صوری سروکار ندارد. از نظر ما پرسشی که بیشتر به موضوع ارتباط پیدا می‌کند، این است که آیا روش برگسون که بر شهود یا درون‌بینی بنا شده، می‌تواند در عمل موفقیتی داشته باشد که آن را توجیه کند؟ آیا يك فلسفه‌ی «سیال» که هدفش ایجاد اتصال واقعی بین ذهن آدمی و حقایق خارجی است، می‌تواند چیزی به دانسته‌های ما بیفزاید که در فلسفه‌ای که سنتاً به ما رسیده و در آن بین دو مقوله وجود خارجی و صورت ذهنی فرق گذاشته می‌شود، یافت نشود؟ اینجا است که ردیه‌ی بندا درست به هدف می‌خورد. او ادعا داشت که درون‌بینی نمی‌تواند چیزی از خود بیفزاید و می‌گفت اگر برگسونیسم هم بخواهد، مانند هر نظریه‌ی عرفانی دیگر، به اصل و مبدأ خویش وفادار بماند، «منطقاً فقط باید به نعره‌های شوق یا سلب و تنزیه^{۵۲} بسنده کند.»^{۵۳} بندا معتقد بود که برگسونیسم هیچ چیز را نمی‌تواند تبیین کند و برگسون درست به همین دلیل که خواسته به تبیین افکار خویش بپردازد، مانند دشمنانش پیرو «تعقل» شده است.

اما پیش از آنکه سخن بندا را تصدیق کنیم، به حکم انصاف باید بیفزاییم که برگسون

51) Bergson, «Introduction», *Pensée et mouvant*, p. 33.

52) negation

53) Niess, op. cit., p. 117.

وجداناً معتقد بود که چیز جدیدی کشف کرده است و آنچه می گوید تکرار محض گفته‌های همیشگی عرفا در قالب واژگان علمی نیست. او خود خاطر نشان ساخته است که پیش از برگزیدن واژه «درون‌بینی» مدتها دودل بود، زیرا فیلسوفان رمانتیک آلمانی این اصطلاح را به معنایی از بیخ و بن مخالف با عقل بکار برده بودند و این معنا یکسره با آنچه وی اراده می کرد مغایرت داشت. بر گسون توضیح داده است که «درون‌بینی» به معنای مراد او نه تنها به منزله نفی عقل نیست، بلکه مشابه و مکمل آن است؛ و وی نه تنها فلسفه ضد علمی دیگری به پیروی از سنت رمانتیسم به بازار نیاورده، بلکه علم را به درجه‌ای بالا برده است که حتی پوزیتیویسم هم نبرده بود.^{۵۴} شارحان بر گسون نیز این دفاع را تکرار کرده‌اند. به نظر ایشان، بر گسون تنها به این دلیل بر محسنات درون‌بینی پافشاری کرده است که عصر پیش از او یکسره دل در گرو عقل نهاده بود. بنابراین، اجتناب ناپذیر بود که «قسمی عدم تعادل... در آثار او پدیدار شود.» اما حال که این تعادل دوباره برقرار شده است، درون‌بینی بر گسون را می توان به صورت حقیقی آن دید - یعنی «نه به صورت ضد عقلی، بلکه فوق عقلی - به صورتی که بار عقل را ازدوش ما بر نمی دارد، بلکه عقل را تکمیل می کند و با تکمیل کردن آن، فرض را بر وجود آن قرار می دهد.»^{۵۵}

این همان معنایی است که سورل و پگی از واژه «درون‌بینی» اراده می کردند. پگی بر این نظر بود که کامیابی درخشان بر گسون در این بوده که به لشکر فیلسوفان عقلی ملانقطی یورش برده است و «با يك مانور ناپلثونی خواسته اول به قلب خصم نفوذ کند و سپس هر جادشمن پدیدار شد، جزء بجزء او را در هم بشکند.»^{۵۶} پگی عقیده داشت که بدین سان با روش بر گسون، امکان همه نوع کاربرد برای درون‌بینی بوجود می آید. سورل انتظارهای خویش را آشکارتر بیان کرده است و با استاد به قطعه‌ای در کتاب تکامل خلاق که بر گسون در آن می گوید منطق بشر از این مایه می گیرد که آدمی «صانع و سازنده به دنیا می آید»، «همانندیهای... جالب نظر» بر گسونیسم را با مادیت تاریخی یادآور شده است. به نظر سورل، چیزی که این مشابهنها را چشمگیرتر می کند این است که نویسنده تکامل خلاق هنوز با آثار مارکس آشنا نبوده است؛ به این جهت همه باید از بر گسون سپاسگزار باشیم که «کوشیده این نکته را به معاصران ما بفهماند که باید طرز فکر خویش را با شرایط انقلابی

54) Bergson, op. cit., pp. 25, 71.

55) Chevalier, op. cit., pp. 303, 305; Husson, op. cit., pp. 12, 214, 224-5.

56) Péguy, op. cit., pp. 20, 93, 270.

حیاتشان منطبق سازند.»^{۵۷}

مختصر آنکه سورل اندیشه‌های برگسون را مؤید این ادعای خود یافته است که ظهور يك جامعه نو بر پایه فنون جدید و شرایط تازه حاکم بر کار، اجتناب‌ناپذیر است. ولی او عاقبت از برگسون هم مانند همه کسانی که به ایشان اقتدا کرده بود، دلسرد شد.^{۵۸} دیری از انتشار تکامل خلاق نگذشته بود که سورل ابراز امیدواری کرد که نویسنده آن کتاب فلسفه خویش را به جای علوم طبیعی، بر «نهضت‌های اجتماعی بزرگ» تطبیق دهد. اما پس از چند سال، خود ناگزیر اذعان کرد که برگسون پند او را نپذیرفته و، به عوض، به بزرگترین کامیابیها در قلمرو دیانت دست یافته است.^{۵۹} عاقبت سورل به این نتیجه خلاف انتظار رسید که برگسونیسم خصلت خاص خود را بیش از هر چیز مرهون «برخی تأثیرات از موسیقی» است. «ممکن است از اینکه به نسبت‌های خانوادگی موجود میان موسیقی و فلسفه برگسون اشاره می‌کنیم، تردیدهای عمیق درباره بقای آن فلسفه ایجاد شود. اما بعید بنظر می‌رسد که فلسفه مذکور چنانکه دشمنانش ادعا می‌کنند، هوسی همه‌گیر و زودگذر باشد و بس. محتملتر این است که اهمیتش حفظ شود، منتها صرفاً به عنوان مرحله‌ای انتقالی.»^{۶۰}

بدین ترتیب، بلندپایه‌ترین مرید برگسون سرانجام به جایی رسید که ناگزیر اذعان کرد کارهای استادش هیچ کاربرد سودمندی در علم نظری جامعه پیدا نکرده است و برگسونیسم جز منزلی در راه به سوی اصالت عمل جیمز چیز نبوده است. سورل درست تشخیص داده بود که فلسفه برگسون فقط «به عنوان مرحله‌ای انتقالی» دارای اهمیت است. پس از انتشار تکامل خلاق، با گذشت سالها سورل رفته رفته به این نتیجه رسید که هیچ چیز سازنده از فلسفه برگسون پدید نخواهد آمد. در ۱۹۱۴، پگی چشم از جهان فرو بست. تنها چیزی که از او در ستایش و بزرگداشت استاد به یادگار ماند، مجموعه‌ای از یادداشتها و پیشنهادها پراکنده بود. دیگر پیروان برگسون که جوانتر از پگی و بسیار جوانتر از سورل بودند، کم‌کم دست به کار استفاده از نظریات استاد در سیاستهای ارتجاعی شدند. سیاستهایی که برگسون چون طرفدار دموکراسی بود، به هیچ وجه نمی‌پسندید.^{۶۱} دردوره

57) Bergson, *Creative Evolution*, pp. 152-5; Georges Sorel, «Critique de L'Evolution créatrice», *De L'Utilité du pragmatisme* (Paris, 1921), pp. 393, 916.

(۵۸) رجوع کنید به فصل پنجم.

59) Pierre Andreu: «Bergson et Sorel», *Les Etudes bergsoniennes*, III (Paris, 1952), pp. 48, 50.

60) Sorel, «Critique», pp. 449, 451.

(۶۱) رجوع کنید به فصل نهم در همین کتاب.

منتهی به پایان جنگ جهانی اول، مدعیان پیروی از برگسون، علاوه بر طریق تعالی روحی و معنوی در درون جامعه آزاد که او خود بعدها در آخرین کتابش به هواداری از آن برخاسته بود، همه دیگر راههای ممکن را نیز پیمودند.

موضع گیری نهایی سورل به طرفداری از ویلیام جیمز به جای برگسون، کاری جز تبعیت از منطق موقعیت نبود. تا جایی که برگسونیسم به جهت تأکید بر خصلت سیال واقعیت، برستی در مطالعه جامعه امکان کار برد داشت، ممکن بود معادل فلسفه اصالت عمل محسوب شود. ولی در این زمینه جیمز متفکر روشن بین تری بود و، برخلاف برگسون، زیاده روی نمی کرد و مدعی معرفت «مطلق» نبود و یقیناً حتی تصور چنین چیزی به نظرش بسیار عجیب می رسید. بیشتر دانشمندان علوم اجتماعی هم اصولاً به چیزی که توجه نداشتند، امور مطلق بود.

اما دست کم دو مسیر دیگر نیز بود که امکان داشت از فلسفه برگسون به عنوان منزلی موقت در پیمودن آنها استفاده کرد. تأکید بر دیمومت و تکیه بر ناهمسازی بنیادی بین روش علوم طبیعی و روش همدلی شهودی یا فهم درونی،^{۶۲} مستقیماً به مسأله شناخت در تاریخ می انجامید. آنچه آلمانیها به آن «تفهم» یا «درون فهمی» [Verstehen] نام داده بودند و کروچه آن را «بارقه» فهم تاریخی می خوانند، در مابعدالطبیعه برگسون مخمر بود.^{۶۳} اما کمتر کسی از مورخان یا پژوهندگان اجتماعی مایل بود از طریق برگسون به آن هدف برسد. همچنین امکان داشت بستگی منطقی حتی نزدیکتری بین عقاید برگسون و نظریه روانکاوی فروید مشاهده کرد. آنچه را برگسون لایه های ژرف تر خود آگاهی نامیده بود که منطق بعد و مکان و عدد در آن مصداق نداشت، فروید به وجه دقیقتر، ضمیر ناخود آگاه اصطلاح می کرد. او با این کار، به گشودن قلمروی از معرفت کامیاب شد که برگسون فقط توانسته بود از درز در به آن بنگرد. درك تازه از حافظه و عادت که پگی آن را یکی از «پیرزیه های قطعی» برگسون خوانده بود، در حقیقت فقط نگاه سریعی از دور بود. پیروزی واقعی نصیب فروید شد.

با وجود همانندیهای چشمگیر بین نظریات برگسون و فروید، هیچ نسبت و پیوند طبیعی میان آنها نیست. راست است که برگسون در دومین کتاب خود، ماده و حافظه، بعضی چیزها درباره زوال ناپذیری خاطره ها گفته بود و فروید دو سال بعد همان مطالب را به طرز

62) inner understanding

(۶۳) رجوع کنید به فصلهای ششم و هشتم.

منظمتر و روشمندتر در کتاب تعبیر (دُیا پرورانده بود. اما این واقعه را جز به تصادفی جالب نظر و نشانی از وجود تصویری معین «در جو» آن روزگار نمی‌توان تعبیر کرد. فروید از هیچ جهت مدیون برگسون نبود و برگسون ظاهراً پس از جنگ جهانی اول از کارهای فروید مطلع شد. اما در این مدت هر دو تقریباً به يك موضوع توجه داشتند و نظریات خویش را دربارهٔ حافظهٔ ناخودآگاه، در نتیجهٔ بررسی علمی آفازی ۶۴ یا بند آمدن زبان حاصل کرده بودند و هر دو از راه فیزیولوژی، تصویری غیر مادی از خودآگاهی آدمی بدست آورده بودند. برگسون در اواخر عمر نوشت: «تصور ما از حفظ تمامی گذشته... به طور روز-افزون با تودهٔ عظیم آزمایشهای پیروان فروید، از نظر تجربی ثابت می‌شود.»^{۶۵}

وقتی در ۱۹۳۴ این جمله‌ها انتشار می‌یافت، نام فروید جاودان شده بود و برگسون تقریباً در بوتهٔ فراموشی رفته بود. کسی او را از پیشینیان هم در تاریخ روانکاوی نمی‌شمرد.

III - شناخت‌شناسی و مابعدالطبیعهٔ زیگموند فروید

«پس بالاخره آیا فروید فیلسوف بود؟ بلی، بود اما خودش خبر نداشت.» اکنون فریدل که این لطیفه از اوست، استثنائاً این دفعه درست می‌گفت.^{۶۶}

فروید همانطور که دربارهٔ جامعه فلسفه‌ای منسجم داشت، صاحب قسمی فلسفهٔ اولی و شناخت‌شناسی هم بود که در افکارش سرشته شده بود و آشکار نبود. نظریهٔ اجتماعی او از طریق گریزهایی که می‌زند، و به صورت اصولی که مسلم می‌شمارد ولی هرگز تصریح نمی‌کند، در سراسر آثارش پراکنده است. فلسفه‌اش هم همین طور است. او گاهی به نظریات فلسفی خویش کنایه می‌زند ولی هیچ گاه به توضیح کامل آنها نمی‌پردازد. فلسفه‌ای را که دارد از بدیهیات می‌شمرد و به کارهای تجربی خود ادامه می‌دهد. هدف مطالعهٔ ما بیرون کشیدن این کنایات فلسفی از تودهٔ نوشته‌های فروید و مرتب کردن آنها بر حسب توالی منطقی و ارتباط دادنشان به کارهای معاصران اوست، نه بحث دربارهٔ دوشهای بالینی روانکاوی. باید بار دیگر تأکید کنم که آنچه می‌نویسم تاریخ سیر اندیشه‌هاست نه تاریخ روانشناسی. ترتیب کار را در شرحی که اکنون می‌آید معکوس کرده‌ام: نوآوریهای انقلابی

64) aphasia

65) Bergson, «Introduction», *Pensée et mouvant*, p. 81.

66) Egon Friedell, op. cit., III, 479.

در روشهای بالینی که فروید از طریق آنها تقدم ضمير ناخودآگاه را مسجل کرد، در پس صحنه خواهند ماند؛ در جلو صحنه پيش فرضها خواهند آمد و قضایایی که فرع بر قضایای اصلی است ولی فروید چون مجال نداشت، هرگز به پروراندن آنها کامیاب نشد.

زیگموند فروید به عنوان فردی یهودی که در خانواده‌ای آلمانی‌زبان در ایالت موراویا در چکوسلوواکی به دنیا آمده بود، از اول هویت روشن نداشت. چهار ساله بود که با خانواده‌اش به وین نقل مکان کرد و تقریباً سراسر دوران بزرگسالی را در آن شهر به خواندن پزشکی و طبابت گذراند. تابعیت اتریشی داشت ولی وطن معنویش انگلستان بود. به عبارت دقیقتر، «عقل و هوشش در سراسر عمر آزادانه شناور ماند... کسی که بدینگونه برتر از ملیت و فراسوی طبقات و بیرون از زمان باشد، می‌تواند همه چیز را بداند و همه چیز را ببیند و همه چیز را بگوید.»^{۶۷}

اما روشن بود که هر قدر هم اندیشه فروید بخواهد همه گیر شود، ناگزیر باید به استعدادهای ذهنی و تجربه‌های اولیه او مقید بماند. فروید خود مبدع و مبتکر ابزارهایی بود که به زندگینامه‌نویسانش امکان داد بصیرتها و محدودیتهای او را تبیین کنند. در کودکی، بستگی‌اش به مادر به‌طور غیر عادی شدید بود. مناسبات نامتعارفی که در خانواده‌اش وجود داشت و موجب تداخل و آمیختگی نقشهای افراد نسلهای مختلف با یکدیگر می‌شد، توجه او را به اهمیت کنش و پرخاشگری جنسی در روابط والدین و فرزند جلب کرد. روش خودکاوی به وی آموخت که برای پی‌بردن به علل دلبستگیهایش در بزرگسالی، به ایام طفولیتش مراجعه کند. در نتیجه، فروید دریافت که تکاپویش در پی دانش علمی، از شوق دوران شیرخوارگی به فهمیدن مسائل جنسی سرچشمه می‌گیرد. بعدها او به این حکم کلیت داد. در یکی از دل‌انگیزترین کتابهایش - که خودش گفته «تنها چیز قشنگی است که تاکنون نوشته‌ام» - و موضوعش لئوناردو داوینچی است، فروید جسارت را به جایی رسانید که نتایجی را که از درون‌نگری شخصی بدست آورده بود، به آن شخصیت بزرگ تاریخی تسری داد. این کتاب نخستین زندگینامه‌ای است که به روش روانکاوی نگاشته شده است و فروید در آن بر پایه ضعیف‌ترین شواهد، کلید فهم زندگی و آثار لئوناردو را همجنس‌گرایی بالقوه و پنهان در او معرفی می‌کند که پژوهش علمی و آفرینش هنری صورت تلطیف‌

67) Richard L. Schoenwald: *Freud: The Man and His Mind, 1856-1956*. (New York, 1956) p. 80.

شده آن بوده است.^{۶۸}

فروید برخی اصول را مسلم انگاشته که هنوز نیمه شناخته است. لئوناردو نوشته خوبی است که تحلیل این اصول را از آنجا آغاز کنیم. در آن کتاب بوضوح می بینیم که فروید در میانسالی خود را همانند لئوناردو دیده است — همچنانکه در کهنسالی خویش را با تصویر ذهنی خویش از موسی منطبق می دید. گرایشهای «نر ماده»^{۶۹} ای را که او در خود تشخیص داده بود با درکی توأم با همدلی به نقاش فلورانس نسبت می داد و بر اساس آنچه در بیمارانش دیده بود به کلیه افراد بشر تعمیم می بخشید. از آن مهمترینکه توجه خاص وی به آرزوهای متضاد لئوناردو، منعکس کننده تصویر دو قطبی خودش از عالم بود که آن هم یادگاری از قدیمترین ایام کودکیش بود. ده سال پیش از نگارش لئوناردو، فروید نوشته بود: «دوستیها و دشمنیهای من با معاصرانم هر دو به مناسباتم در کودکی با یکی از بستگانم برمی گشت که يك سال از من بزرگتر بود ... عواطفم همیشه مرا واداشته که دوستی یکدل و دشمنی منفور داشته باشم و همواره توانسته ام هر دو را از نو برای خود بوجود بیاورم».^{۷۰}

در کودکی، دوست و دشمن هر دو در يك نفر جمع شده بودند. اینگونه تعارضات در اوایل زندگی، بعدها منشأ طبیعی قسمی تفکر دو قطبی در فروید شد به نحوی که او تا آخر عمر همه چیز را برحسب دوگانگی اضداد بیان می کرد. دوستانش بشوخی می گفتند که او هرگز یاد نگرفته بالاتر از عدد دو بشمرد. برای فهم اینکه چه چیز او را به خلاقیت سوق می داد، باید این تفکر دو قطبی بحساب گرفته شود. فروید نیز مانند لئوناردو «میان دوانگیزه متنازع رفتار بود: یکی عشق شورانگیز به دانش علمی و دیگری عشق شورانگیز به آفرینش کارهای هنری» و در سراسر عمر، هم دانشمند بود هم هنرمند — تا اینکه سرانجام

68) Jones, op. cit., II, 432-4; S. Freud, *Leonardo (Schriften zur angewandten Seelen Kunde, Heft 7)*

ترجمه انگلیسی «لئوناردو»:

Leonardo da Vinci: A Study in Psychosexuality, trans. A.A. Brill, Modern Library (New York, 1947).

69) androgynous tendencies.

70) S. Freud, *Die Traumdeutung* (Leipzig and Vienna, 1899).

ترجمه انگلیسی از روی چاپ هشتم:

The Interpretation of Dreams, trans. James Strachey. (*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, IV, V) (London, 1953), V, 483.

گرایش هنری بر گرایش علمی چیره شد. در کودکی این دو انگیزه درهم آمیخته بودند و عطش درك و فهم، همه چیز را در بر می گرفت. اما از بدو بلوغ، فروید خود را مجبور به تمرکز روی مسائل علوم دقیق کرد. چنانکه خود توضیح داده است: «در جوانی کششی شدید به نظریه پردازی در خود احساس می کردم اما بیرحمانه آن را مهار می کردم». بازگشت فروید به آنچه از اول به آن دلبستگی داشت - یعنی تاریخ فرهنگ و «این مسئله بزرگ که آدمی چگونه چنان شد که هست» - بسیار تدریجی بود تا اینکه سرانجام در واپسین سالهای زندگی کار به جایی رسید که او حتی اشتغال خویش به حرفه پزشکی را هم صرفاً راه دور و درازی برای رسیدن به آن مقصود تلقی می کرد. «هستند کسانی که بقدری به مسائل انتزاعی و نظری علاقه مندند که می ترسند مغلوب این تمایل خویش شوند و احساس می کنند باید با مطالعه داده های مشخص علمی آن گرایش را مهار و خنثی کنند. فروید شاید یکی از چنین کسان بود.»^{۷۱}

از يك نظر حق با فروید بود که عقیده داشت باید این کشش به سوی خیال پردازی را به هر قیمت مهار کند. «تمایلی رمانتیک در او وجود داشت ... حتی درباره اهمیت تکانه ها و فراز و نشیب زندگی و قدرت نمادها و راههای بیشتر شاعرانه تا عاقلانه به سوی معرفت و درباره احساس بیگانگی فرهنگی شاعر». درکی که از گیر و دارها و فراز و نشیبها داشت، او را به سوی شکسپیر و یونانیان کشانید. محور نظریاتش حکایتی است که از نمایشنامه اودیپ اثر سوفوکل گرفته است. «آنچه سرگذشت پژوهیهای^{۷۲} فروید را ممتاز می کند، درك او از تراژدی بشر و حتمیت سرنوشت غم انگیز آدمی است.» او حتی نظریه روانکاوی را هم صحنه گیر و دار کرده است:

اشخاص داستان همه از زندگی اقتباس شده اند: «نهاد»^{۷۳} کور است و لذت پرست؛ «ابرمن»^{۷۴} خشکه مقدس است و کيفر جو؛ «من»^{۷۵} برای حفظ موجودیت خویش در

71) Jones, op. cit., I, pp. 27-9; II, pp. 320, 422, 432.

72) case histories

۷۳) id (در لاتین به معنای ضمیر اشاره «آن»). به موجب نظریه فروید، بخش آغازین و بنیادی دستگاه روانی که صرفاً بر پایه لنت جویی و پرهیز از درد و ناخوشی عمل می کند و منشأ انرژی روانی است و بخشهای بالاتر روان («من» و «ابرمن») در آن ریشه دارند. به تعبیر قسما می توان گفت همان نفس اماره است. ۷۴) super-ego. بخشی از دستگاه روانی که جزئاً خودآگاه و جزئاً ناخودآگاه است و در نتیجه درون فکنی و به باطن بردن پندها و تهدیدها و هشدارها و مجازاتهای والدین و معلمان و دیگر مراجع بر پایه «من» بوجود می آید و قواعد اخلاقی و اجتماعی را در خود جمع می کند. «ابرمن» در تشکل منش فردی نقش عمده دارد و به «من» یاری می دهد که در برابر تمنیات «نهاد» ایستادگی کند و، به تعبیر ساده و غیر علمی، همان وجدان اخلاقی است. ۷۵) ego. در روانکاوی، بخش عمدتاً خودآگاه شخصیت که در نتیجه رویارویی با حقایق خارجی از «نهاد»

نبرد است و نیروی دیگران را به خدمت خویش می‌گمارد. داستان، داستانی پر کشمکش است که با اقتصاد و ایجاز پرداخته شده است. «من» به حيله و چاره‌گری، ساز و کارهایی مانند انکار و فرافکنی^{۷۶} برای مقابله با خواهشهای خودسرانه «نهاد» درست می‌کند. بین بازیگران تعادل برقرار می‌شود و این تعادل همان منش^{۷۷} و «نوروز»^{۷۸} یا روان نژندی است.^{۷۹}

رگه «زودباوری» فروید که حتی مساعدترین شارحان آثارش نیز سکوت را درباره آن شکسته‌اند، از همین جا سرچشمه می‌گیرد. «او حاضر بود حتی نامحتملترین و مستبعدترین امور را نیز باور کند، زیرا همانگونه که هراکلیتوس قرن‌ها پیش گفته بود، این کار را تنها راه کشف حقایق جدید می‌دانست.» درست کردن فهرستی از شیفته‌گیهای پیاپی فروید، کار دشواری نیست. در اوایل کار هنگام اشتغال به پژوهشهای پزشکی، سخت طرفدار آثار درمانی کوکائین بود - اشتباهی که چیزی نمانده بود به آینده‌اش لطمه جبران‌ناپذیر بزند. سپس با ویلهلم فلیس دوست شد. وقتی امروز به گذشته می‌نگریم، باورمان نمی‌شود که فروید به این سادگی گفته‌های این روشنفکر خل‌وضع را باور کرده و از لحاظ فکری به او متکی شده باشد که خیال‌بافیهایش از معنای اعداد آغاز می‌شد و به التهاب نسج بینی می‌رسید. و باز می‌بینیم در همین دوره، فروید خیالپردازیهای بیمارانش را درباره فریب خوردن از نزدیکان و محارم در کودکی، جدی می‌گیرد و حتی پس از تصحیح این اشتباه و پی بردن به اینکه چنین فریب خوردگیهای خیالی صرفاً «واقعیت روانی» [و وجود ذهنی] داشته‌اند، هنوز مخیله خویش را از جولان باز نمی‌دارد.^{۸۰} سپس فروید نظریه عقده اودیپ^{۸۱} را در کتاب تعبیر رؤیا صورت بندی کرد که بیگمان یکی از درخشانترین کشفها در تاریخ فکر بشر است. منتها او هرگز پس از اینکه به کشفی نایل می‌شد، تنها به این قناعت نمی‌کرد که

→ زائیده می‌شود و بین خواهشهای «نهاد» و خواستهای «آبرمن» و واقعیات روزانه جهان برون میانجیگری می‌کند تا تعادل روانی محفوظ بماند.م.

۷۶ projection. قیاس به نفس. نسبت دادن اندیشه‌ها و عواطف خود به دیگران برای آسودن از احساس گناهگری و مسؤولیت.م.

77) character

78) neurosis

79) Jerome S. Bruner: «Freud and the Image of Man», *Partisan Review*, XXIII (Summer 1956), 343, 346.

80) Jones, op. cit., I, 265-7, 287; II, 430.

81) Oedipus complex

آنچه را یافته بود پایه‌ای برای پژوهشهای آینده تلقی کند، بلکه می‌خواست یافته‌های خویش را کلید هر معمایی در روانشناسی قرار دهد.

به این سبب، عقده اودیپ میدان نبرد جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان و روانشناسان نظری با فروید بر سر نظریه‌های او شده است.

[نظریه عقده اودیپ] نخست بدون رجوع به متن اجتماعی و فرهنگی صورت بندی شد. البته این کار طبیعی بود، زیرا روانکاوی به عنوان یکی از فنون درمانی بر پایه مشاهدات بالینی بوجود آمده بود. اما بعد [آن نظریه] گسترش داده شد تا عموماً روان‌نژندیها را تبیین کند و سپس به صورت نظریه‌ای درباره فرایندهای روانی به‌طور کلی درآمد و عاقبت به منظومه یا دستگاهی مبدل گشت که می‌بایست علل تقریباً هر پدیداری را در عالم تن و روان و جامعه و فرهنگ آشکار نماید.

پس عجب نیست که حتی آن جماعت از دانشمندان علوم اجتماعی که تحت تأثیر کارهای فروید واقع شده بودند، ادعاهای او را «گزاف» می‌دانستند و پیشنهاد می‌کردند که «بعضی از صورت بندیها» کمی «انعطاف پذیرتر» شود.^{۸۲} اما فروید به اینگونه «رقیق سازی» نظریاتش تمایلی نداشت، زیرا به رغم زودباوری، لجوج و یکدنده هم بود. بنا براین، به جای اینکه نظریه عقیده اودیپ را تعدیل و بدینوسیله قابل قبولتر کند، با افزودن داستان «اردوی آغازین»^{۸۳} - یعنی همدست شدن پسران برای کشتن پدر و خوردن گوشت تن او که شرح آن نخست در ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ در کتاب توتم و تابو آمده است و گونه‌ای خیالپردازی عظیم در زمینه مردم‌شناسی است - کار را «بدتر» از پیش کرد. نظریه پر شاخ و برگ فروید درباره جامعه، بر پایه این گمان‌ورزی بنا شده است.

آیا «اردوی آغازین» و «جنایت آغازین» صرفاً جنبه مجاز دارد یا حقیقتی تاریخی است؟ جان مطلب درباره فلسفه نهفته در افکار فروید، با همین پرسش مطرح می‌شود. امروز بیشتر بیروان فروید «فقط ارزشی نمادی برای این گمان‌ورزی مردم‌شناسانه» استاد قائلند.^{۸۴} اما [اگر فروید بود] به اینگونه پیروی نیم‌بند راضی نمی‌شد. او تا آخر اصرار داشت که

82) Bronislaw Malinowski: *Sex and Repression in Savage Society*, Meridian edition. (New York, 1955), pp. 77, 123.

83) primal horde

(۸۴) رجوع کنید از جمله به کتاب زیر:

Herbert Marcuse: *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston, 1955). p. 60.

آنچه نوشته شرح رویدادی تاریخی است که بارها تکرار شده و مستبطن از شواهد انکار-ناپذیر است و به هیچ وجه اهمیت نمی‌داد که چنین ادعایی مستلزم به‌ارث بردن خاطره‌هاست به وجهی که به افکار یونگ دربارهٔ «ضمیر ناخودآگاه جمعی»^{۸۵} شباهت خطرناک پیدا می‌کند.^{۸۶} فروید نظرش را گفته بود و حاضر به عدول از آن نبود. برای اینکه گریبان خویش را از قید داده‌های بالینی و تجربی برهاند جنگیده بود و نمی‌خواست دوباره به قید و بند گذشته بازگردد و به هیچ‌رو اهمیت نمی‌داد که گمان‌ورزیهای دور و درازش او را در ردیف کسانی مانند یونگ و اشنیگلر و دیگر آفرینندگان تمثیلهای فراگیر تاریخی قرار دهد.^{۸۷}

هدف نهایی فروید این بود که نوعی نظم جانشین بی‌نظمی و پریشان‌عنصری واقعیت کند. در آغاز، او مقصودی بنسبت کوچک و محدود را دنبال می‌کرد و فقط می‌خواست ضمیر ناخودآگاه آدمی را درک کند. نظریات فروید در این محدوده امروز از قبول عام برخوردار است. آنچه پژوهندگان بعدی را به شگفت آورده و حیران کرده، بلندپروازیهای فکری پرمایه او به سبک افلاطون و هگل و منظومه‌سازان بزرگ گذشته است. فروید ظاهراً پیرو طریقهٔ تجربی بود و به روشهای دقیق علوم طبیعی ایمان داشت، اما باطناً در آرزوی قسمی مابعدالطبیعه و کیهان‌شناسی بسر می‌برد که آخرین معمای هستی آدمی را نیز به نحو یکپارچه و منسجم تبیین کند. هرچه سنش بالاتر می‌رفت، در اعتقاد به دو تمثیل عقدهٔ اودیپ و جنایت آغازین جازمتر می‌شد تا سرانجام در آخرین کتابش، تصویری را که سی سال از خویشتن در ذهن پرورانده بود، به صورت شارح بزرگی چون موسی آشکار کرد.

85) collective unconscious.

(۸۶) رجوع کنید به:

S. Freud: *Moses and Monotheism*, trans. Katherine Jones, Vintage edition (New York, 1955). pp. 71, 127.

متن کامل این کتاب نخست در ۱۹۳۹ در لندن منتشر شد. بیشتر دو بخش اول آن در تشریفهٔ زیر به آلمانی

به چاپ رسیده بود.

Imago, XXIII [Haft 1 and 3, 1937].

رجوع کنید همچنین به:

Jones, op. cit., III, 313.

(۸۷) رجوع کنید به فصل نهم در همین کتاب.

برای بررسی شناخت‌شناسی فروید نیز همچنانکه در مورد مابعدالطبیعه او عمل کردیم باز باید به گذشته برگردیم و به او در اصل به عنوان دانشمندی دقیق و پرکار بنگریم که هدفی محدود را دنبال می‌کرد. فروید چنین تصویری نیز از خویشتن داشت و هرگز آن را رها نکرد. اصول موضوعه او در شناخت‌شناسی، لااقل به صورت تصریحی، همان اصولی بود که هر پژوهنده علمی در قرن نوزدهم مسلم می‌شمرد.

نظریات فروید در پاسخ به نیازهای علوم بکار بسته بوجود آمد و یقیناً ژرژ سورل [اگر خبر داشت] بسیار این شیوه تکرین را می‌پسندید. اکتشافات نظری فروید محصول فرعی کارهای بالینی او بود، مانند فن تداعی آزاد^{۸۸} که بتدریج در فاصله سالهای ۱۸۹۲ تا ۱۸۹۵ بوجود آمد و خودکاو^{۸۹} او که از ۱۸۹۷ آغاز شد و دو سال بعد به انتشار تعبیر رؤیا انجامید. شالوده بنایی که فروید در عالم نظریات برپا داشته، همیشه همین کتاب بوده است. محور مدعیات وی در این نوشته این بود که «تعبیر رؤیا شاهراهی است که ما را به شناخت فعالیت‌های ناخودآگاه ذهن می‌رساند». این مدعا همواره بعدها سنگر اصلی فروید باقی ماند و او نه هرگز درباره آن شهادت روا داشت و نه در برابر حمله دیگران از آن عقب نشست. در مقدمه دومین چاپ کتاب، چنین آمده است: «در طول سالهای درازی که درباره مسائل مربوط به روان نژندی کار می‌کردم، بسیار روی می‌داد که دچار تردید می‌شدم و گاهی اعتقاد راسخ به سستی می‌گرایید. در چنین اوقات چیزی که همیشه مرا دوباره مطمئن می‌ساخت، کتاب تعبیر رؤیا بود.» بیست سال بعد، فروید در ادامه این سخن افزود: «اینچنین بینشی تنها یکبار در زندگی نصیب انسان می‌شود.»^{۹۰}

آیا فروید پیرو مذهب تحصلی و پوزیتیویست بود؟ مسلم اینکه او هرگز در واقعیت جهان‌برون شک نکرد و هیچ‌گاه به نظورری دربارۀ سرشت آن واقعیت علاقه‌ای نشان نداد. «وقتی دوره آموزش را پایان رسانید، به کلیت قوانین طبیعی ایمان راسخ داشت... و بنظر نمی‌رسد هرگز درباره نظریه کلی علیت عقیده‌ای ابراز داشته باشد. ظاهراً پای‌بند همان نظر ساده مردم قرن نوزدهم راجع به رابطه ثابت علت و معلول بود... در تمامی این موارد، فروید فرزند زمان خویش بود و به هیچ دلیل نمی‌توان تصور کرد که وارد نظورری‌هایی خارج از آنچه در محیطش رواج داشت، شده باشد.»^{۹۱} بنابراین، درچارچوب

88) free association

89) self-analysis

90) S. Freud, *Interpretation of Dreams*, pp. XXVI, XXXII, 608.

91) Jones, op. cit., I, 365-7.

کلی مطالعه فعلی، فروید به گونه‌ای که در آغاز بوده، باید پوزیتیویست محسوب شود. آیا فروید معتقد به اصالت ماده و ماتریالیست بود؟ پاسخ این سؤال مؤکداً منفی است. راست است که او منکر بقای روح بود و می‌گفت «نفس ممکن نیست جدا از مغز وجود داشته باشد»، اما در عین حال «معتقد بود که... طبیعت ذاتی روح و ماده هر دو ناشناخته است و این دو آنچنان از نظر کیفی ذاتاً با هم تفاوت دارند که هر کس بخواهد فرایندهایی را که در یکی جریان دارد در چارچوب دیگری بیان کند، مرتکب خطای منطقی شده است.» به عقیده او، ممکن بود وجود ماده برای اعمال روانی لازم باشد، اما هیچ «برگه‌انی» وجود نداشت که «نسبت مستقیم یکی را با دیگری روشن کند.»^{۹۲}

آیا فروید به موجبیت^{۹۳} اعتقاد داشت و، به اصطلاح، «جبری» بود؟ پاسخ گفتن به این پرسش قدری دشوارتر است. البته آسان می‌توان قطعه‌هایی حاکی از اعتقاد به موجبیت از کارهای فروید دست‌چین کرد. در کتاب تعبیر رؤیا، فروید پیشینیان خویش را نکوهش می‌کند که «موجب^{۹۴} بودن رویدادهای روانی را دست‌کم گرفته‌اند، [زیرا] هیچ چیز در آنها خودسرانه و دلخواه نیست.»^{۹۵} اما گرچه او بر قانونمند بودن رفتار روانی اصرار می‌ورزید، اصل را بر قسمی موجبیت قرار می‌داد که با آنچه سابقاً به این نام خوانده می‌شد تفاوت داشت. فروید قوای موجه را از ضمیر خودآگاه به ضمیر ناخودآگاه عقب رانده بود. بنابراین، از آنجا که آدمیان نمی‌توانستند به نخستین محرکهای [افعال خویش] آگاهی پیدا کنند، به نظر او منطقی بود که خویشان را در رفتار مخبر پندارند. فروید نیز مانند بیشتر قائلان به نظریه فلسفی موجبیت، رفتارشان توأم با اعتماد به نفس و حس مسؤولیت بود و، از این گذشته، مسلم می‌دانست که وجوب علی حاکم بر تصمیمات در سطح ناخودآگاه ضمیر، موضوع ساده‌ای نیست و معمولاً بسیاری علل در هر کار دخیلند و اغلب رویدادهای روانی عوامل موجه متعدّد دارند.^{۹۶} و، بنابر این، به طور عادی محال است میان علتها و معلولها نسبت یک به یک برقرار کرد و در مقابل هر فرضیه می‌توان به فرضیه‌های دیگر قائل شد.

اما «عجیب است که فروید در مورد داده‌های بالینی، بر تعدد عوامل موجه در مقابل

92) Ibid., pp. 368-9.

93) determinism

۹۴) «موجب» به فتح جیم (= determined) —.

95) Freud, *Interpretation of Dreams*, p. 514.

۹۶) این کیفیت را در روانشناسی overdetermination می‌گویند (به طور تحت‌اللفظی «پر موجبیت»، به معنای تعدد موجبات و علل) —.

وحدت علت تأکید می‌کرد، وبا این حال، در جستجوی تنها يك منبع برای داده‌های مذکور بود.^{۹۷} پیشتر گفتیم که او چگونه مسحور دو تمثیل عقدۀ اودیپ و جنایت آغازین شده بود. به همین وجه، در مورد کردارهای روانی نیز همیشه بر آن بود که اکتشافاتش را اخص از فقط چند مضمون استعاری قرار دهد. در حوزۀ ای که فروید آن را «متاپسیکولوژی» یا «ماوراء روانشناسی»^{۹۸} نامیده است، روان آدمی را با استفاده از استعارات مأخوذ از علم اقتصاد و توپوگرافی و دینامیک توصیف کرده است، اما تنها به یاری مصطلحات دینامیک به ترسیم خطوط اصلی نظریه‌ای قانع کننده برای افراد غیر متخصص کامیاب شده است. استمداد از زبان فیزیک برای توصیف روان انسانی، مسأله آخرین و پرمعنا ترین جنبۀ بقایای پوزیتیویسم را در اندیشۀ فروید مطرح می‌کند.

فروید تا آخر عمر واژگان مکانیستی بکار می‌برد. این کار را از معلمش ارنست فون بروکه آموخته بود که در نتیجۀ کوششهای وی «زبان فیزیک به زبان فیزیولوژی پیوند خورده بود».^{۹۹} استعارات فروید گاهی از تئیدرولیک ولی بیشتر اوقات از برق گرفته شده است. بدین ترتیب، به واژه‌هایی بر می‌خوریم مانند «جریان» و «سد» و «بار» و «تخلیه» و «برانگیختگی». فروید و مفسران او همگی تأکید کرده‌اند که اینها مجاز است و نباید به معنای حقیقی گرفته شود و چیزها «حقیقتاً» چنین نیستند و بر این وجه روی نمی‌دهند. اما این دفاع کاملاً قانع کننده نیست. اگر روان حقیقتاً بدین شیوه کار نمی‌کند، کارکرد آن را چگونه باید توصیف کرد؟ آیا بدیلی برای این استعاره‌ها بوده که با مقصود سازگارتر می‌شده است؟ فروید هرگز بدیلی ذکر نکرده است. نمی‌توان انکار کرد که هر متفکر از بعضی جهات بر پایه مجازهایی که بکار می‌برد مورد داوری قرار می‌گیرد و اندیشۀ فروید هرگز از مرز واژگان نسبتاً ساده فیزیک قرن نوزدهم تجاوز نکرده است.

بنابراین، نظریۀ فروید همچنان در بستر مصطلحات بنسبت خام و ساده پوزیتیویسم باقی ماند؛ اما هر چه او بیشتر عمر می‌کرد، این واژگان نامناسبتر می‌شد. آنچه در دهۀ ۱۸۹۰-۱۹۰۰ راهی آسان و فراخور فهم مردمی غرق در کیش علم پرستی بشمار می‌رفت، در دهۀ ۱۹۳۰-۱۹۴۰ کهنه‌گرایی بامزه ولی نامتعارفی شده بود. مخیله فروید در آثار

97) E. Pumpian-Mindlin: «The Position of Psychoanalysis in Relation to the Biological and Social Sciences», *Psychoanalysis as Science*, ed. E. Pumpian-Mindlin (Stanford, Calif., 1952), p. 154.

98) metapsychology

99) Jones, op. cit., I, 369.

بعدی او که وقف نظریات اجتماعی است، پیوسته از صور خیالی خشک و بیروح گذشته در حال گریز است و چنین می نماید که تخیل آفریننده که خود آفریده ضمیر ناخودآگاه است، دیگر نمی خواهد پای بند واژگانی باشد که در اصل برای مقاصد دیگر وضع شده است. چنانکه پیشتر دیدیم، فروید در اواخر عمر کم کم به قوه متخیله اش که سابقاً «بیرحمانه آن را مهار می کرد»، مجال عرض اندام می داد و ضمناً امکانهایی فراهم می ساخت که بعضی ویژگیهای آن که در گذشته تنها در پیرامون کارهای بزرگش درخشیده بود، بیشتر نمایش پیدا کند. از این قبیل بود تحمل شك و عدم یقین که موجب شد او با لحن تأیید و تصویب از کارهای پوانکاره استقبال کند و پرداختن به زیبایی کلام و سبك نگارش و، به طور کلی، جنبه های ادبی و افسانه ای زندگی آدمی. به گفته توماس مان، فروید بدون اتکا به بزرگان گذشته در ادب و فلسفه مانند نیچه و شوپنهاور و نوالیس و کرکه گور- که ممکن بود یار و مددکار او باشند، نظریاتش را پرورانده بود^{۱۰۰}، اما همیشه خویشتن را به جهان ادب عمیقاً نزدیک احساس می کرد. در اواخر عمر نه تنها در علوم و پزشکی، بلکه در فلسفه و ادبیات هم شخصیتی سرشناس بشمار می رفت. واژگان پوزیتیویستی همچنان بر جای بود، ولی طرز فکر پوزیتیویستی عمدتاً ترك شده بود.

با اینهمه، فروید، برخلاف برگسون، به این اکتفا نداشت که بازیابی ضمیر ناخودآگاه را صرفاً در قالب ادبی «زمان به معنای تجربه [درونی]» یا سیر باطن بیان کند. او ناچار شده بود پاسخ چرایی اعمال و افعال ضمیر ناخودآگاه را به نحو منسجم بیان کند و به جای اینکه فقط بگوید ضمیر ناخودآگاه از قواعد متعارف منطق تبعیت نمی کند، درصدد تعریف قواعد عجیب این منطق غیر منطقی برآمده بود. امروز عقاید ما درباره روان آدمی یکسره از این کوشش عظیم و دلیرانه او - با تمام محدودیتهای آن از نظر لفظ و معنا - مایه می گیرد.

IV - فلسفه اجتماعی زیگموند فروید

تا پیش از پانزده سال آخر عمر، فروید صریحاً به مسأله انسان در جامعه توجهی نکرده بود. اینکه چرا در آن زمان به این کار روی آورد، باسانی تبیین پذیر نیست. احتمالاً چند دلیل

100) Mann, op. cit., p. 412.

وجود داشت: یکی ضربه عاطفی و اخلاقی شدید جنگ جهانی اول بود که به ورشکستگی مالی و سقوط نظام سیاسی که فروید تحت آن بسر می برد انجامید؛ دیگری بیماری و از دست رفتن اعتدال مزاج که ادامه کارهای بالینی را پیوسته دشوارتر می کرد؛ و شاید بالاتر از همه، شبح مرگ که از ۱۹۲۳ به بعد سایه وار همه جا به دنبال او بود. فروید جز در مواردی که بیان نظریاتش ایجاب می کرد، هرگز از احساسات شخصی سخن نمی گفت و امروز دلایل تغییر جهت فکری او را تنها به حدس و گمان ممکن است دریابیم.

کتاب آیندهٔ يك پندار نخستین نوشته از سلسله آثار نظری کوتاه فروید در دوران اخیر زندگی اوست. در این کتاب، فروید بی پرده هر دو جنبه مثبت و منفی نظر خویش را نسبت به جامعه آشکار ساخته است. از سویی می بینیم بسا بدبینی عمیق به ارزشایی استعدادهای تمدن بشری می پردازد و می نویسد: «چنین می نماید که اقلیتی که می دانسته چگونه وسایل اعمال قدرت و فشار را قبضه کند، فرهنگ را بزور به اکثریت تحمیل کرده است.» ولی آیا می توان این وضع را تغییر داد؟ آیا ممکن است «مناسبات انسانی طوری دوباره سازمان پیدا کند... که با ترك فشار و اجبار و سرکوب غرایز» به آدمیان امکان دهد «خویش را وقف اکتساب منابع طبیعی و برخورداری از آنها کنند؟» فروید گمان نداشت چنین کاری شدنی باشد. «چنین وضعی به مثابه عصر زرین می بود، ولی جای تردید است که هرگز به حقیقت پیوندد. به ظن قوی، هر فرهنگی باید بر بنیاد فشار و اجبار و گذشتن از غرایز بنا شود.» از این بیشتر نمی توان امید داشت که «بار فدا کردن غرایز» اندکسی از دوش آدمیان برداشته شود و آدمیزاد در ازای آن به چیزی دست یابد که خسارتش را تا حدی جبران کند و او را به تن دادن به «فداکاریهایی که ناگزیر هنوز در پیش است» راغب سازد. ۱۰۱

فروید خود را محافظه کار می دانست. او نیز مانند پاره تو و موسکا و دیگر محافظه کاران اوایل قرن بیستم شك داشت که تأسیس جامعه ای دادگستر هرگز امکان پذیر باشد. گاهی حتی می توان طیننی از نوعی مارکسیسم در نظریات وی پیدا کرد که به لباس قسمی جامعه شناسی شهودی درآمده است و موضوع آن، اعتراض توده هاست. منتها فروید، برخلاف پاره تو، به جای اینکه چنین اعتراضی را به دلیل نادرست بودن، کنار بگذارد، بامعترضان احساس همدردی می کرد و حرفشان را قبول داشت. او براین گمان بود که برای به کرد وضع بشر، دست کم يك راه وجود دارد. «استعدادهای غریزی آدمیان بغایت متفاوت است.»

«تجربه‌های نخستین ایام کودکی» معمولاً این غرایز را به سوی پیروی از قواعد اخلاقی مبتنی بر اجبار و فشار و خویشنداری سوق می‌دهد. اما فروید معتقد بود، که شاید لازم نیست چنین باشد. شاید امکان داشت سرانجام غریزه‌ها را در انطباق با زندگی خالی از سرکوب‌پرورش داد. در این صورت بشر ممکن بود به تربیت «جماعتی از رهبران گرانمایه و شایان اعتماد و بیغرض» کامیاب گردد که خود به نوبه خویش بتوانند «مریی نسلهای آینده‌شوند» فروید تصور نمی‌کرد که احتمال چنین چیزی قوی باشد، ولی ضمناً معتقد بود که «عظمت این برنامه و اهمیت آن برای آینده فرهنگ بشر انکارناپذیر است». ۱۰۲

معمولاً مفسران فروید جنبه‌های منفی نوشته‌های او را درباره جامعه مورد تأکید قرار داده‌اند و با توجه به محدودیت‌های طبیعی و غریزی آدمی و کشف فروید مبنی بر اینکه زمام بشر در نهایت امر به دست ضمیر ناخودآگاه است نه عقل، چنین نتیجه گرفته‌اند که امیدی به بهبود سرنوشت انسان نیست. به عقیده ایشان، سائق‌های ناخودآگاه، سرنوشت آدمی را تا ابد تعیین کرده‌اند. ولی اخیراً چندن از صاحب‌نظران در امریکا به بعضی نشانه‌های پراکنده خوشبینی در آثار متأخر فروید توجه کرده‌اند و کوشیده‌اند برپایه چنین شواهد، نظریه‌ای منسجم بوجود آورند. از آن جمله، لایونل ترلینگ پرسیده است که «آیا این تأکید بر [ساخت آدمی از نظر] زیست‌شناسی... به جای اینکه تصویری ارتجاعی باشد... تصویری رهایی‌بخش نیست؟ آنچه با این تأکید به ما یادآوری شده این است که فرهنگ، قادر مطلق و فعال مایه نیست و هنوز بازمانده‌ای از صفات بشری بیرون از تیررس فرهنگ وجود دارد و این بازمانده... گرچه ممکن است جنبه آغازین داشته باشد، می‌تواند فرهنگ را در ترازی نقد و سنجش ارزیابی کند و نگذارد صورت مطلق به خود بگیرد». ۱۰۳ به همین وجه، به عقیده هربرت مارکوزه، این «دلیل تراشی» است که کسی بگوید «تمدن محال است بدون سرکوبگری باشد»؛ در نظریه فروید، جریانی «زیرزمینی» وجود دارد که گاه سینه این دلیل تراشی را می‌شکافد و به سطح می‌آید. مارکوزه می‌خواهد این جریان را پی بگیرد و می‌گوید نظردرزی فروید درباره جامعه «کوششی است که پیوسته تجدید می‌شود. و غرض از آن، ابراز شک و تردید درباره ضرورت و حشمتك ملازمه تمدن با بربریت است و پیشرفت با رنج دیدن و آزادی با ناشادمانی». ۱۰۴

102) Ibid., p. 9.

103) Lionel Trilling, *Freud and the Crisis of Our Culture* (Boston, 1955), p. 48.

104) Marcuse, op. cit., pp. 16-17.

آیا این پژوهندگان درست می‌گویند؟ آیا حق دارند از توماس‌مان پیروی کنند که بیست‌سال پیش بر سبیل ستایش گفته بود که فروید «راه را به سوی قسمی انسان‌گرایی در آینده باز می‌کند»؟^{۱۰۵} مشکل ما همین است و بهترین راه برخورد با آن، نخست تحقیق در اخلاق شخصی فروید است و سپس پیگیری مراحل پیاپی شکفتگی فلسفه اجتماعی او.

گفتیم که فروید دوست نداشت درباره نگرشها و ارزشهای شخصی خود سخن بگوید و چنان عمیقاً به آنها پای‌بند بود که کندوکاو در آن امور را دور از ادب می‌انگاشت. به مهر‌بانی و راستی و درستی، بیچون و چرا ارج می‌نهاد. در فروید «صداقت از حد یکی از عاداتهای طبیعی ساده فراتر رفته و به عشق شورانگیز به راستی و عدل مبدل گشته بود... نگرش اخلاقی چنان در او ریشه‌های ژرف دوانیده بود که جزئی از فطرت اولیه‌اش بنظر می‌رسید. او هرگز تردید نداشت که رفتار درست چیست» و همیشه با تحسین و تمجید این کلام را نقل می‌کرد که «اخلاق از بدیهیات است.» گرچه، به قول خودش، طرفدار «مناسبات جنسی آزادتر بود»، «به هیچ وجه این آزادی را به خود روا نمی‌داشت».^{۱۰۶} درواقع، اگر با معیارهای اخلاقی امروز به میدان برویم، بعید نیست او را حتی جانماز آبکش بدانیم. یکی از شکفت‌انگیزترین حقایق درمورد فروید این است که او هرگز درسلوک شخصی، اقدام به گرفتن نتایجی نکرد که از نظریه‌های خودش لازم می‌آمد و بر آن اساس ممکن بود به نسبیت امور قائل شد.

«در چشمان نافذ و دقیق فروید، هم روشن بینی ساده و معصومانۀ يك كودك می‌درخشید - كودکی که هیچ چیز دون توجهش نیست و هیچ چیز را مبتذل و پیش‌پا افتاده و ناپاك نمی‌داند - و هم احتیاط و شکیبایی مردی پخته و پژوهنده‌ای بیطرف».^{۱۰۷} فروید از سویی با دیدگان يك كودك به جهان می‌نگریست و، از سوی دیگر، مرد علم بود. پیشتیادآور شدیم که او چه عطش شدیدی به دانستن داشت و چگونه درایمان ساده قرن نوزدهم به محسنات علم شريك بود. جنبۀ خوش بینانۀ فلسفه اجتماعی وی درواقع از همین ایمان مایه می‌گیرد. فروید در اواخر عمر نوشت: «نه، علم موهوم نیست. موهوم این است که گمان ببریم آنچه

105) Mann, op. cit., p. 427.

106) Jones, op. cit., II, 416, 418, 426.

107) Jean Riviere: «An Intimate Impression» (*The Lancet*, Sept. 20, 1939) in Jones, op., cit., II, 405.

را علم نمی‌تواند به ما بدهد، جای دیگر می‌توانیم پیدا کنیم.^{۱۰۸}

«جای دیگر» البته شامل ادیان نیز می‌شد. فروید با وعده‌های دینی، سرسختانه مخالفت می‌ورزید. در آزاداندیشی نه دور کم به پای اومی رسید که به پدیدارهای مذهبی با کنجکاوی و حتی همدلی می‌نگریست و نه ما کس و بر که بقایای ایمان دینی شخصی سبب تقویت علاقه‌اش به مطالعات علمی می‌شد. در آینده یک پندار، فروید بصراحت از اصولی که نصب‌العین عصر روشنگری بوده، پیروی کرده است. در این کتاب او دیانت را از مقولهٔ رؤیایا و نمونه‌ای از «تشفی آرزو»^{۱۰۹} شمرده و افزوده است که برخی تعالیم دینی «آنچنان مستبعد و ناسازگار با کلیهٔ کشفیات مادر بارهٔ واقعیت دنیا است» که باید از قبیل «اوهام» محسوب شود. «وقتی به مسائل دینی می‌رسیم، می‌بینیم بی‌صداتی و جرمی در عالم اندیشه نیست که مردم مرتکب نشده باشند... تضادی را ملاحظه کنید که بین هوش درخشان و پر تلاش و یک کودک سالم و فکر ضعیف یک آدم متوسط بزرگسال وجود دارد. آیا به هیچ وجه می‌توان احتمال داد که... تربیت دینی عمدتاً مسئول این زوال نسبی نبوده است؟» به عقیدهٔ فروید «اگر دیانت توانسته بود بخش اعظم نوع بشر را خوشبخت کند و آرامش ببخشد و با زندگی آشتی دهد... دیگر هیچ کس به خواب هم نمی‌دند که بخواهد وضع موجود را دگرگون کند. اما در عوض، چه می‌بینیم؟ [دین] هزاران سال بر جامعهٔ بشری فرمان رانده است و برای اینکه نشان دهد چه از دستش ساخته است، فرصت کافی داشته است.»^{۱۱۰} اما آنچه واقعاً کرده، بسیار ناچیز بوده است.

کمتر کسی از متفکران روزگار ما به این بی‌پردگی سخن گفته است. با این وصف، مخالفت فروید با جنبهٔ نهادی دین، مانع از این نمی‌شد که با چند تن از افراد عمیقاً دیندار، مناسبات نیکو داشته باشد. در تاریخ روانکاوی، فصلی شگفت‌انگیزتر از داستان وفاداری شخصی و فکری کشیشی سوییسی به نام اسکار فیستر نسبت به فروید نیست. فیستر به تقن دستی در روانپزشکی داشت و جزء گروه یونگ و دیگر سویسیهای بود که، سوای همکاران وینی فروید، نخستین جماعت مؤمنان به مکتب روانکاوی محسوب می‌شد. پس از جنگ جهانی اول، یونگ و سویسیها دسته‌جمعی از فروید گسستند و فیستر تنها کسی بود که با وجود خطری که از این رهگذر متوجه کسوت روحانیش می‌شد، همچنان به فروید وفادار ماند.

108) Freud, *Future of an Illusion*, p. 102.

109) wish-fulfilment.

110) Ibid., pp. 54, 56, 66, 84.

در واقع بسايد گفت او يکي از چهار تن غير يهودي بود که در دوره تشنج و تلاطمی که نهضت روانکاوی را در سالهای بلافاصله بعد از جنگ از درون می لرزانیید، بنیادگذار آن نهضت را ترك نکردند. (نفر دیگر ارنست جونز بود که بعدها زندگینامه فروید را نوشت.) فروید در نامه‌هایش به کشیش سوییسی، به هیچ وجه ارفاق نشان نداده است. البته تصدیق کرده که «روانکاوی در نفس خویش نه رنگ دینی دارد و نه مخالف دین است، بلکه وسیله‌ای است که وقتی برای آزاد ساختن مردم رنج‌دیده بکار رود، هم ممکن است به درد روحانیون بخورد و هم در خدمت غیر روحانیون قرار گیرد.» ولی، فروید در مورد اصول اساسی نظریه‌اش تن به مصالحه نداده است. یکی از این اصول به جنسیت مربوط می‌شد و فروید، فیستر را سرزنش کرده که چرا در تناقض با آن سخن گفته است و سپس سربرس او گذاشته و پرسیده است: «چطور شده که هرگز هیچ فرد خداشناسی روشی برای روانکاوی ابداع نکرده است و همه می‌بایست منتظر یک یهودی خداشناس بمانند؟»^{۱۱۱}

فیستر با منطق استوار پاسخ داد که فروید یهودی نیست. به معنای دینی، این سخن راست بود. فروید پیرو هیچ مذهبی نبود. اما به معنای غیردینی، همیشه آماده و مفتخر بود که خود را یهودی معرفی کند. اوایل به این مناسبت متحمل رنج بسیار شده بود و بعدها همواره آماده دفاع از هر یهودی بود که مورد تبعیض و آزار قرار می‌گرفت. پدرش در مقابل اهانت‌هایی که یهودستیزان به او کرده بودند دم برنیاورده بود و فروید هرگز این ننگ را از یاد نبرد. پس از آنکه به شهرت رسید چندی یکی از رؤسای دانشگاه عبری اورشلیم شد؛ اما احساساتش هنگامی به اوج رسید که در دهه ۱۹۳۵-۱۹۴۰ تعقیب و آزار یهودیان آغاز شد و در درون مرد علم، یکی از پیغمبران بنی اسرائیل کم‌کم شروع به عرض‌اندام کرد. فروید همیشه شیفته شخصیت موسی بود و سالها پیش در ۱۹۱۳، باتیزبینی فوق‌العاده، آن شارع بزرگ را به نحوی که در تندیس کار میکلائز تجسم یافته، مورد تحلیل قرار داده بود. اما جایی که برآستی شخصیت خویش را با موسی انطباق داده، در آخرین کتابی است که نگاشته است.

موسی و یکتاپرستی. عجیب‌ترین کتاب فروید است. حتی اوضاعی که به نگاشتن آن منتهی شد غیرعادی بود. کلیسای کاتولیک، سنگر آزادی اتریش در برابر خطر نازیسم شده بود و فروید چون نمی‌خواست مقامات آن کلیسا را برنجانند، بدو تنها بخشی از کتاب

(۱۱۱) نامه‌های مورخ ۹ فوریه ۱۹۰۹ و ۱۹ اکتبر ۱۹۱۸. رجوع کنید به:

Jones, op. cit., II (Appendix), 439-40, 457-8.

مذکور را انتشار داد. ولی وقتی آن سنگر درهم شکست و باردیگر ثابت شد که مذهب به صورت سازمان یافته، «عصای شکسته» ای بیش نیست و آلمانیهاتریش را به اشغال درآوردند و فروید ناگزیر به لندن پناه برد، دودلیها از میان رفت ۱۱۲ و او فقط چند ماه پیش از مرگ، اثری به جهان آورد که واپسین کلامش دربارهٔ دین و نقش تاریخی قوم یهود بود.

موسی و یکتاپرستی امکان داشت هم سبب آزردهی مسیحیان شود هم یهودیان، زیرا با تعبیری که بر اساس اصول طبیعی از منشأ یکتاپرستی ارائه می‌داد، برای همهٔ ادیان منزل مشکل ایجاد می‌کرد. بخصوص یهودیان ممکن بود به فروید اعتراض کنند چه او گفته بود موسی در واقع مصری بوده و بنی اسرائیل پس از اینکه چندی از او به عنوان پیامبر برگزیدهٔ خویش پیروی کردند، سرانجام به قتلش رساندند. با اینهمه، اگر خواننده دقیق می‌شد، می‌دید که فروید از اینکه یهودیان بار سرگذشت غم‌انگیزشان را در تاریخ به دوش کشیده‌اند، به خود بالیده است. او خود همواره در راه اعتقاد به دانش و راستی جنگیده بود و طبعاً سرسختی و ایستادگی و روح چیرگی ناپذیر قوم یهود به دالش می‌نشت.

فروید سه هفته بعد از آغاز جنگ جهانی دوم، روز ۲۳ سپتامبر ۱۹۳۹ چشم از جهان فرو بست و اجل مهلتش نداد تا دربارهٔ گیروداری که وقوعش را بوضوح پیش‌بینی کرده بود، سخنی بگوید. اما پیشتر دربارهٔ جنگ جهانی اول با حدت و حرارتی که عمق دل‌آزردگی‌اش را می‌رسانید، سخن گفته بود. تا قبل از آن جنگ، فروید به مسائل سیاسی و اجتماعی علاقه‌ای نشان نمی‌داد. فقط به‌طور ملایم از هدفهای حزب سوسیالیست اتریش طرفداری می‌کرد و البته با رگهٔ قوی یهودستیزی رایج در محافل سیاسی وین مخالف بود. اما واقعاً در جریان جنگ بود که توجهش به رفتار آدمیان در جامعه جلب شد.

ددمشیهایی که در جنگ ظهور می‌رسید آنچه را فروید به‌طور خصوصی گفته بود و آنچه را در صورت بندی نظریهٔ روانکاوی از سالها پیش گنجانیده بود، تأیید می‌کرد. در اواخر جنگ به فیستر نوشت: «من در هیچ انسان متوسط، «خوبی» زیادی ندیده‌ام. تجربهٔ من نشان می‌دهد که بیشترشان او باش‌اند.» چهار سال پیش، فروید همین معنا را در نامه‌ای به یکی از همکاران هلندی، به‌طور مشخصتر اینگونه بیان کرده بود:

روانکاوی بر پایهٔ مطالعهٔ خوابها و سهوهای روانی ۱۱۳ در مردم عادی و بر اساس

112) Freud, *Moses and Monotheism*. «Prefatory Notes» to Part III, pp. 66-71.

113) mental slips

عوارض روان‌نژندی، به این نتیجه رسیده است که انگیزه‌های ناشی از بدویت و توحش و شرارت آدمیزاد در هیچ کس یکسره رخت برنسته است و همچنان به حالت سرکوفته به هستی ادامه می‌دهد... و مترصد فرصت است که به فعالیت بیفتد. روانکاوی همچنین به ما آموخته است که عقل ما ضعیف و قائم به غیر و بازیچه و آلت دست انگیزه‌ها و هیجانهای ماست...

و اکنون نگاه کنید به آنچه در این زمان جنگ روی می‌دهد، به سنگدلیها و ستمگریهایی که از متعذرترین ملتها صادر می‌شود، به داوریهای مختلف این ملل در باره دروغهای خودشان، به تبهکاریهایشان و به تبهکاریهای دشمنانشان، به اذدست رفتن بصیرت و روشن بینی در همه و در همه جا. وقتی این امور را در نظر بگیرید، ناگزیر باید اذعان کنید که در هر دو ادعا، حق به جانب روانکاوی بوده است. ۱۱۴

فروید ضمن طولانی ترین بحث خود درباره آثار روانی آن گیرودار به این نکته اشاره کرده است که جنگ دست کم این حسن را داشته که بعضی پندارها را زدوده است و شاید با پی بردن به این نکته تسکین خاطر پیدا کرده باشیم که: «هموطنانمان آنچنان که می‌ترسیدیم سقوط نکرده اند زیرا هرگز آنقدر که می‌پنداشتیم بالا نرفته بودند.» با این حال، ابلهی و لجاج است که کسی بخواهد پس از پایان جنگ باز هم به همان اوهام گذشته باز گردد. باید در آینده با امیدها و آرزوهای محدودتر زندگی کنیم. سپس فروید نتیجه گرفته است که: «جنگ از میان برداشتنی نیست. تا هنگامی که وضع زندگی ملتها اینطور باهم اختلاف داشته باشد و اقوام مختلف اینچنین از یکدیگر متفر باشند، جنگ خواهد بود و باید هم باشد.» ۱۱۵

وقتی نگرشهای شخصی فروید را می‌سنجیم، به نتیجه‌ای عمدتاً منفی می‌رسیم به این معنا که می‌بینیم گرچه او به معیارهای عالی اخلاقی قائل بوده است، هرگز نه‌چندان انتظاری از هموعانش داشته و نه چندان امیدی به ایشان می‌داده است. اما نوشته‌هایش در زمینه خاص فلسفه اجتماعی چطور؟ بدو باید توجه کنیم که فروید

(۱۱۴) نامه‌های مورخ ۲۸ دسامبر ۱۹۱۴ و ۹ اکتبر ۱۹۱۸. رجوع کنید به:

Jones, op. cit., II, 368-9, 457-8.

115) S. Freud, «Thoughts for the Times on War and Death», *Imago*, V [1915]

ترجمه انگلیسی مجاز به سرپرستی Joan Riviere

Collected Papers, IV (London, 1925), pp. 300, 316.

از اول نظریه پرداز اجتماعی مخصوصی بود و با اینکه ینشهایی را که از مطالعه فرد کسب کرده بود دیر در زندگی به جوامع انسانی تطبیق داد، به يك معنا همیشه آنچه می نوشت درباره جامعه بود، زیرا نوشته هایش به افراد در محیط خانواده مربوط می شد. اساس نظریه اش درباره تشکل شخصیت، بررسی مناسبات فرزند با پدر و مادر و خواهر با برادر بود. از مطالعه خانواده، فروید طبعاً به تحقیق در جماعات بزرگتر محصول تمدن روی آورد. بنابراین، منطقی بود که در نخستین کتابش در زمینه علم نظری جامعه (توتم و تابو)، خانواده را به صورت بدوی و آغازین آن موضوع پژوهش قرار دهد. این کتاب را قبلاً من قسمی خیال پردازی در مردم شناسی معرفی کرده ام — به عبارت دیگر، حکایتی کلی درباره تأسیس جامعه که، مانند پیمان اجتماعی ژان ژاک روسو، از واقعیات قابل تصدیق و تکذیب کلاً به دور است. از این گذشته، کتاب از لابلای مطالب، محدودیتهای نویسنده را عیان می سازد و، به مفهوم متداول در مردم شناسی، «تقید فرهنگی» فروید را نشان می دهد. در این کتاب، فروید از دریچه چشم يك پزشک متعلق به اواخر سده نوزدهم به جهان نگرسته و خصوصیات عمده جامعه اروپای غربی و مرکزی را اصل مسلم قرار داده است و، بنابراین، «اردوی آغازین خویش را ... با همه پیشداوریها و گرایشها و ناسازگاریها و کج خلقیهای يك خانواده اروپایی طبقه متوسط ... در جنگلهای ماقبل تاریخی رها کرده است تا مطابق دل انگیزترین ولی خیالی ترین فرضیه ها مشغول تاخت و تاز شود.»^{۱۱۶}

چنانکه دیدیم، فروید هرگز به ترك یا حتی تعدیل این فرضیه راضی نشد. داستان قتل نخستین پدر، تقریباً کلمه به کلمه عیناً در آثار بعدی او در زمینه نظریه های اجتماعی تکرار شده است. مرگ پدر، در نظر فروید، نقطه اوج سرگذشت پرفراز و نشیب انسان بوده است. او خود در ضمن خودکاو کشف کرده بود که مرگ پدرش «مهمترین رویداد و دلخراش ترین ضایعه» در سراسر عمرش بوده است^{۱۱۷} و چنانکه عادتش بود، این تجربه شخصی را به جمیع افراد بشر تعمیم داد.

سؤال این بود که چگونه پسران می توانند پدری را بکشند که از پشت او آمده اند — و در مورد افراد متمدن، آرزوی کشتش را بکنند — و، در عین حال، پس از مرگ او، دلشان لبریز از غصه شود؟ تضادی که در این قضیه وجود دارد ما را به قلب نظریه فروید درباره جامعه هدایت می کند و نشان می دهد که چرا آن نظریه باید دو وجهی باشد. البته

116) Malinowski, of cit., p. 146.

117) Freud, *Interpretation of Dreams*, Preface to second edition, p. XXVI.

توضیح مطلب ظاهراً ساده است: پسران به این سبب از پدر هراس و کینه به دل گرفته بودند که او زنان اردو را به خود منحصر کرده بود؛ اما پس از مرگ او «پشیمان شدند و پی بردند که چقدر به پدر عشق می ورزیده اند». در همان حال، متوجه شدند که از آن پس باید دستور اخلاقی جدیدی را جانشین مرجعیت از دست رفته پدر کنند. پس منشأ تأسیس نهادهای اجتماعی، پی بردن به این اصل بوده است که اگر قرار باشد نسل بشر یکسره در پیکار خونین برادر با برادر منقرض نشود، باید دلاورانه کف نفس کرد و از خودگذشتگی نشان داد. ۱۱۸

نتیجه این امر، «تابو» [یا محرم] شدن زنا با نزدیکان بوده است که فروید آن را فرمان بنیادی هر جامعه متمدن معرفی کرده است. فروید بر این گمان بود که انسان بدوی نیز مانند کودکانی که او خود مطالعه می کرد، برای تأدیب نفس نخست به این کار دست زد تا خویش را از خیال پروری درباره زنا با محارم باز دارد و با این کار، تمدن را پی ریزی کرد. اما این خویشنداری هرگز کامل نشد. آثار تمایل ممنوع نسبت به مادر و خواهر همچنان به حالت سرکوفته باقی ماند. از سوی دیگر، چون انسان همیشه این واقعیت نهفته و تاریک را به طور مبهم درک می کرد، از همان هنگام با احساس توانفرسای گنهکاری دست به گریبان شد.

کیفیت دوپهلوی نظریه اجتماعی فروید بدین ترتیب به نحو اساسیتر تبیین می شود. استدلال او این بود که دیگر فرمانهای اخلاقی در پی تحریم زنا با نزدیکان، آمده اند و این فرمانها نیز به نوبه خویش همانگونه صورت تکلیفی پیدا کرده اند. وجود این دستورها واجب بوده است، زیرا ایجاد تمدن بدون آنها صورت امکان نمی پذیرفته است. اما متأسفانه همین دستورها در عین حال جلو ژرفترین تمنیات انسان را سد کرده اند. سبب پافشاری سرسختانه فروید بر ملازمه ضروری جامعه متمدن با نظم اجباری اجتماعی، همین بوده است. فروید در آثاری مانند آئینده یک پندار و تمدن و ناخرسندیهای آن و هوسی و یکتا پرستی، که پس از جنگ [جهانی اول] در بیان نظریات اجتماعی خویش انتشار داد، مفهوم احساس گنهکاری را به عنوان نیروی محرک همبستگی اجتماعی بیشتر شرح و بسط داد. به عقیده او، تصادفی نبود که قتل کسی که در اذهان منزلت پدر را داشت — یعنی تکرار

118) Freud, *Totem und Tabu* (Leipzig and Vienna, 1913).

ترجمه انگلیسی:

Totem and Taboo, trans. James Strachey (Standard Edition, XIII, 1-162). (London, 1955), p. 143.

تشریفات جنایت آغازین- سر آغاز دین یهود و یکتاپرستی به صورت شناخته شده در جهان غرب قرار گرفت. به موجب استدلال فروید، «در سیر تحولی ادیان، این دو نیروی برانگیزاننده، یعنی احساس گناهکاری پسر و طغیان و شورش گری او، هرگز از حرکت باز نایستاده‌اند. هر قسم آشتی بین این دو نیروی روانی متضاد، دیر یا زود بهم خورده است و کوششهای پسر برای اینکه خود را به جای پدری بگذارد که او را همانند خدا تصور می‌کرده، هر بار آشکارتر از پیش شده است.»^{۱۱۹} از اینجا است که می‌بینیم مسیحیت نیز در پی بعضی آیینهای خاور نزدیک، تصویر پسر خداگونه را کشف می‌کند- پسری که تنها با جان خود ممکن است کفاره جنایت آغازین کشتن پدر را پردازد. در اینجا دور به پایان می‌رسد و فروید به مسأله یهودستیزی و سرنوشت تاریخی یهودیان باز می‌گردد:

قوم بیچاره یهود که با همان سرسختی و لجاج همیشگی، همچنان کشتن «پدر» را انکار کرده، در طی قرون تاوانی گران برای این کار پرداخته است. بارها و بارها ملامت شنیده است که «تو پدر ما را کشتی». این سرزنش اگر درست تعبیر شود، بحق است، زیرا مفهوم آن با توجه به تاریخ دین این است که: «تو به کشتن خدا اقرار نمی‌کنی» (و منظور از این سخن البته سر نمونه خدا، یعنی پدر آغازین و تجسدهای مکرر اوست). اما ملامتگران این نکته را نیز باید بیفزایند که: «راست است، ما هم دست به همان کار زدیم ولی اقرار کردیم و از آن پس پاک شدیم.»^{۱۲۰}

در کتاب تمدن و ناخرسندیهای آن که در ۱۹۳۵ انتشار یافت، فروید آشکارتر از هر نوشته دیگر با مسأله بار عظیم گناه روبرو شده است. بر طبق استدلال او: فرهنگ از تکانه‌ای درونی تبعیت می‌کند که فرمان می‌دهد آدمیان در توده‌ای درهم- بافته با یکدیگر پیوند داده شوند. فرهنگ تنها از طریق برانگیختن احساس گناهکاری روزافزون و مراقبت برای زنده نگهداشتن این احساس می‌تواند به هدف مذکور برسد. آنچه با پدر آغاز شد در جماعت به انجام می‌رسد. اگر تمدن سیر تکاملی اجتناب‌ناپذیری باشد که از گروه خانواده به گروه جمیع افراد بشر برسد، تشدید این احساس گناهکاری نیز... باید جزء جدایی‌ناپذیر آن بشمار رود تا عاقبت این احساس به حدی سنگین شود که افراد تقریباً از تحمل آن فرو بمانند.^{۱۲۱}

119) Freud, *Totem and Taboo*, p. 152.

120) Freud, *Moses and Monotheism*, pp. 114-15.

121) S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (Vienna, 1930).

پیشتر فروید این اصل را مسلم شمرده بود که در روان آدمی يك مبدأ واقعیت طلبی^{۱۲۲} هست و يك مبدأ لذت جویی^{۱۲۳}. او کشا کش این دو را برای مسلط شدن، تقریباً به معنای پیکار «من» با «نهاد» گرفته بود و بر این عقیده بود که یکی از این دو مبدأ، نماینده شخصیت آدمی است که به نحو خود آگاه شکل گرفته است و دیگری نماینده قلمرو فاقد حس اخلاقی و شکل نیافته تمنیات بدوی. پیداست که در جریان ایجاد تمدن، «من» می بایست «نهاد» را مهار کند و مبدأ واقعیت طلبی بر مبدأ لذت جویی چیره شود. بعلاوه، «ابرمن» نیز از آنجا که جایگاه احساس گنهکاری و ارزشهای درونی شده پدری بوده است، می بایست در این تنازع دو جانبه به میدان بیاید.^{۱۲۴} از يك نظر چنین می نماید که «ابرمن» می بایست محرك اصلی ایجاد تمدن بوده باشد و برای اینکه «من» هر بار بیش از گذشته به محرومیت کشیدن و ادا سازد، دائماً به گوشمالی و تأدیب او کوشیده باشد. اما برخلاف انتظار، نیروی دیگری نیز در کار بوده که از بیخ و بن با دیگران تفاوت داشته و آن «اروس»^{۱۲۵} یعنی عطش عاطفه و محبت است که از ویژگیهای «نهاد» بشمار می رود. عشق و تأدیب نفس^{۱۲۶} مشترک آدمی را به زندگی در جامعه سوق داده اند. «اروس» صرفاً تکاپوی کورکورانه برای ارضاء غرایز نبوده است. هدفش «پیوستگی دادن يك افراد و بعد خانواده ها و سپس قبیله ها و نژادها و ملتها به یکدیگر به صورت واحدی پهنور یعنی بشریت بوده است»^{۱۲۷} عشق و تأدیب نفس در این تضاد ظاهری عظیم تمدن به هم درآمیخته اند.

فروید معتقد بود که مشکل انسان امروز این است که چگونه قوای «اروس» را به بالاترین حد برساند - یعنی آن جنبه تمدن را که از عشق و همبستگی انسانی بر می خیزد - بی آنکه دیگر جنبه هایی را که از تأدیب نفس و خویشن داری مایه می گیرند، به خطر بیندازد. چنانکه دیدیم، فروید شك داشت که تا کجا می توان در این راه پیش رفت. بارها او تأکید کرده است که قدری خویشن داری و جلوگیری از غرایز برای دوام تمدن لازم است، زیرا اگر «نهاد» و مبدأ لذت جویی به خود واگذار شوند، به حالت انفعالی و مواج،

122) reality principle

123) pleasure principle

124) S. Freud, *Das Ich und das Es* (Vienna, 1923).

ترجمه انگلیسی مجاز:

The Ego and the Id, trans. Joan Riviere (London, 1957). pp. 30, 44-5.

125) Eros. در اساطیر یونان، خدای عشق؛ در روانکاو، مجموع غریزه های حیاتی معطوف به لذت جویی که نیرویشان از «لیبیدو» سرچشمه می گیرد. - م.

126) self-punishment

127) Freud, *Civilization and Its Discontents*, p. 122.

مانند شیرخواران، از يك احساس خوشایند یا ناخوشایند به احساس دیگر رانده می‌شوند. بنابراین، حتی اگر مقتضیات مبرم تنازع بقا هم سرانجام منتفی می‌شد، باز همیشه حداقلی از کوشش لازم می‌بود.

با اینهمه، فروید عقیده داشت که تأدیب نفس دست کم در يك زمینه از حدود عقل تجاوز کرده و به افراط رسیده است. جامعه غرب با قواعدی که برای رفتار جنسی بوجود آورده، چنان عرصه را برای ارضاء خواهشهای شهوی تنگ کرده که اهل آن جامعه «شدیداً لطمه دیده‌اند»^{۱۲۸} فروید معتقد بود که در این باره بسیاری کارها می‌توان کرد و این تنها زمینه‌ای بود که او از مبارزه در آن باز نمی‌ایستاد و عامه مردم هم با عطشی که معمولاً برای موضوعات جنجالی دارند، بدقت به تحقیقات وی در قلمرو جنسیت توجه داشتند. البته حقاً باید گفت که پس از کشف ضمیر ناخودآگاه، این موضوع مهمترین جنبه کار او بوده است. حتی خود فروید کتابی را که در ۱۹۰۵ زیر عنوان سه تحقیق درباره نظریه جنسیت منتشر ساخته بود، بعد از تعبیر رؤیا دومین اثر عمده خود می‌دانست و این نشان می‌دهد که او تاجه حد به کشف تمایل جنسی در شیرخواران که شرح آن در کتاب مذکور آمده، ارج می‌نهاد.^{۱۲۹} حتی حقایق ساده حیات جنسی کودکان مرتباً مکتوم می‌ماند و به سکوت برگزار می‌شد — حقایقی که فقط دانشمندان قرن نوزدهم از آن بیخبر بودند و گرنه دایه‌ها و دیگران که بچه‌ها را از نزدیک می‌شناختند یقیناً از قضیه اطلاع داشتند. تازه بعدها هم که بچه‌ها کمی نشان بالاتر می‌رفت در بیخبری از طبع جنسی خویش نگاه داشته می‌شدند. فروید معتقد بود که این امر بر آثار تربیت مذهبی در خردسالی مزید می‌شود و افراد را در بزرگسالی از جهت عقلی حتی خرف‌تر بار می‌آورد. نتیجه حرف او به‌طور ضمنی این بود که آگاهی از امور جنسی فقط می‌تواند آثار سودمند داشته باشد. او همچنین توصیه می‌کرد که با همجنس‌گرایان و کسانی که عرف جامعه هیچ ارفاقی به ایشان نشان نمی‌دهد، به طرز انسانی‌تر رفتار شود.

گروه مورد سخت‌گیری از جمله شامل جوانانی می‌شد که هنوز در وضعی نبودند که

128) Ibid., p. 76.

129) S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (Leipzig and Vienna, 1905).

ترجمه انگلیسی:

Three Essays on the Theory of Sexuality, trans. James Strachey (Standard Edition, VII, 123, 245) (London, 1953).

بتوانند ازدواج کنند. فروید در جوانی، خود چهار سال در نامزدی بسر برده بود و سخت از این انتظار رنج کشیده بود و حتی شواهدی در دست است که به این مناسبت بعدها از لحاظ عاطفی فلج شده بود. به این جهت، در نوشته‌هایش نهایت همدردی را نسبت به جوانانی که دوره نامزدی را می‌گذرانیدند، نشان می‌داد. طنین آنچه به سر خودش آمده بود بوضوح در مقاله‌ای زیر عنوان «اخلاق به اصطلاح متمدن»، در امور جنسی و عصبانیت‌های امروز» که نخستین نوشته مهم نظری او درباره جامعه بشمار می‌رفت، شنیده می‌شد. این مقاله که سه سال پس از سه تحقیق و چهار سال پیش از توتم و تابو انتشار یافت، در تحلیل اصول اخلاقی ناظر بر روابط جنسی و حقایق مربوط به زناشویی که فروید از طریق اعترافات بیمارانش با آنها آشنا شده بود، از چیزی فروگذار نمی‌کرد. نتیجه‌ای که فروید می‌گرفت این بود که زندگی زناشویی به صورتی در جامعه غربی شکل گرفته که کسب رضایت عاطفی در آن تقریباً محال است، زیرا تنها پاداشی که در ازای اطاعت از اوامر والدین در وهله اول و شوهر در مرحله بعد نصیب یک زن بالغ و پخته می‌شود «انتخاب بین خواهشهای ارضاء نشده یا خیانت یا اختلال عصبی» است.^{۱۳۰}

تصویری که فروید در این نخستین مقاله و در نوشته‌های بعدی خویش در زمینه علم نظری جامعه، از آداب و رسوم به اصطلاح «متمدن» حاکم بر امور جنسی ترسیم کرده است، از چند جهت مهم امروز دیگر تقریباً نزد ما قابل درک نیست. اینکه در ظرف نیم قرن اینهمه دگرگونی روی داده است و زنان و مردان لااقل تا اندازه‌ای در روابطشان احساس آزادی و شادی بیشتر می‌کنند، بدون شک از برخی جهات مرهون تعالیم فروید است.^{۱۳۱} او همیشه درباره اینکه آیا وضع بشر را بتوان تحمل‌پذیرتر کرد، تردید داشت. اما دگرگونی‌هایی که به آنها اشاره شد، خود پاسخی به تردیدهای اوست. کارهایی که فروید در مقام منجی و مربی اخلاقی انجام داد، بر مراتب بیش از آنچه خودش پیش‌بینی می‌کرد در کیفیت جامعه‌ای که مورد انتقاد او قرار داشت و در بیشتر نوشته‌هایش ذاتاً دگرگونی‌ناپذیر معرفی می‌شد، کارگر افتاد.

پس به چه نتیجه باید رسید؟ آیا کفه ترازو در طرف تشکیک و تردید سنگین‌تر

130) S. Freud, «'Civilized' Sexual Morality and Modern Nervousness» (in *Sexual-probleme*, IV [1908]), trans. Jean Riviere, *Collected Papers*, II (London, 1924), p. 93.

131) Jones, op. cit., II, 293.

است یا در طرف امید؟ بیگمان فروید اهل خوش‌خیالی نبود. آنقدر در ضمیر ناخودآگاه خودش و بیمارانش عمیق کاویده بود که نمی‌توانست به پیروی از شیوهٔ مرسوم به استعداد آدمی برای نیکی و نیکوکاری دل ببندد. او بی‌آنکه خم به ابرو بیاورد، آگاه بود که: آدمیان موجوداتی نرم‌خو و مهربان نیستند... که فقط اگر هدف حمله قرار گرفتند از خود دفاع کنند...؛ مقدار هنگفتی پرخاشگری و تمایل به تجاوز در غرایزشان به ودیعه رفته است که باید بحساب گرفته شود. در نتیجه، هم‌نوع خویش را کسی می‌داند که نه تنها ممکن است از او یاری بخواهند یا لذت جنسی ببرند، بلکه ممکن است وسوسه شوند که با پرخاش به او حس تجاوزگری خویش را تسکین دهند و نیروی کار وی را بدون اجر و مزد استثمار کنند و بدون رضایتش وسیلهٔ اطفاء شهوت قرارش دهند و دارایش را بگیرند و به‌خزای و سرشکستگیش بیندازند و به رنج و درد دچارش کنند و شکنجه‌اش دهند و به قتلش برسانند.^{۱۳۲}

این عبارات که چهار سال پیش از ظهور هیتلر نوشته شده، نشان می‌دهد که کمتر چیزی ممکن بود در آینده اسباب تعجب فروید شود.

بنابراین، از یک جهت، بنظر می‌رسید که کشفیات فروید انتظارات خوشبینان عصر روشنگری را مخدوش کرده باشد، اما از جهت دیگر، پیروزمندانه حقانیت آن انتظارات را به ثبوت رسانده باشد. تضاد ظاهری قضیه در این است که «فروید، یعنی همان کسی که می‌گویند هر توجیهی را برای پیروی از مسلک عقلی عصر روشنگری از بین برده است و هیچ‌کس در این باره به پای او نمی‌رسد، خودش برومندترین فرزند آن عصر در قرن ما بوده است... فرض اساسی او این بود که جستجوی حقیقت هرگز نباید متوقف شود و فقط دانش به عقل امکان انجام وظیفه می‌دهد و تنها عقلمان می‌تواند ما را از موهبت آزادی برخوردار سازد».^{۱۳۳}

بهترین دلیل اینکه ایمان فروید به عقل بشر از قبیل موهومات نبود، زندگی خود اوست. فروید به یاری قوهٔ مشاهده و تحلیل، بیش از هر متفکر دیگر در این روزگار به دانش ما دربارهٔ انسان افزود و با ایمانی که داشت توانست با ثبات و آرامش با آینده روبرو شود و پایگاه حقیقی کشفیات خویش را مشخص نماید:

132) Freud, *Civilization and Its Discontents*, p. 85.

133) Peter Gay: «The Enlightenment in the History of Political Theory», *Political Science Quarterly*, LXIX. (September 1954), p. 379.

ممکن است اصرار داشته باشیم که عقل آدمی بنسبت غرایزش ضعیف است و حق به جانب ما باشد. اما این ضعف دارای خاصیتی عجیب است. عقل به آوای نرم سخن می گوید اما تا به سخنش گوش ندهند آرام نمی گیرد و عاقبت پس از آنکه به دفعات بی پایان بی اعتنائی دید و رد شد، موفق می شود. ممکن است این یکی از جهات بسیار انگشت شمار خوش بینی به آینده بشر باشد، اما در نفس خویش بسیار پر معناست و می توان آن را آغازی برای امیدهای دیگر محسوب داشت. تا تقدم یافتن عقل یقیناً راهی دور و دراز در پیش است، ولی نه احتمالاً راهی بینهایت. ۱۳۴

فروید با نگاهی خالی از پندارهای پوچ ولی «گرم و انسان دوستانه» به جهان می نگریست ۱۳۵ و می دید که «آدمی چه در حد اعلای خوبی و چه در حد اعلای بدی تابع همان علتهاست... و خوبی و بدی هر دو از يك جریان بر می خیزند.» بدین سان، فروید «چهره ای از انسان نقش کرد که... بی آنکه او را سزاوار تحقیر نشان دهد، قابل فهم می کرد.» ۱۳۶ او با حقایق زندگی با آمیزه ای ظریف از عقل و واقع بینی و انسانیت روبرو شد و این شهامت را داشت که دلداریهای دیانت را به خود حرام کند و دارای این شهامت حتی بیشتر بود که به ایمان صرفاً غیردینی خویش اذعان بیاورد. فروید در واپسین سالهای عمر، پیوسته درد می کشید و این درد را با متانت تحمل می کرد. خودش بیشتر نصیحت کرده بود که: «اگر می خواهید بار زندگی را تحمل کنید، برای مرگ آماده باشید.» ۱۳۷

V- یونگ و «ضمیر ناخود آگاه جمعی»

برگسون و فروید در کارل گوستاو یونگ با یکدیگر تلاقی می کنند. یونگ مفهوم «لیبیدو» را که فروید آورده بود، به طغیان عمومی انرژی حیاتی تعبیر کرد و محتوای جنسی آن مفهوم را که فروید به آن بسته بود کنار گذاشت و «لیبیدو» را بالاخص مساوی تصور برگسون از «نشاط حیاتی» قرار داد. اگر هیچ چیز بیش از این نیز درباره یونگ نمی دانستیم، به همین دلیل می بایست به نظریات وی توجه کنیم. اما افزوده بر این، خبری از زندگینامه نویسی

134) Freud, *Future of an Illusion*, pp. 96-7.

135) Jones, op. cit., II, 293.

136) Bruner, op. cit., pp. 342-47.

137) Freud, «Thoughts for the Times», p. 317.

فروید در دست داریم که یونگ مهمترین چهره در میان «مردانی» بود که یکی پس از دیگری از مکتب روانکاوی به صورت اصلی آن جدا شدند. کس دیگری که معمولاً در ردیف پیمان-شکنان از او نام می‌برند، آلفرد آدلر است ولی فروید او را جدی نمی‌گرفت. «آنچه آدلر می‌گفت بقدری سطحی و حتی پیش پا افتاده بود که کمتر امکان داشت مورد پسند پژوهندگان جدی واقع شود.» نفوذ حقیقی آدلر پس از جنگ جهانی دوم با توفیق روزافزون «نو فرویدها»^{۱۳۸} بی‌مانند کارن هورنای و اریش فروم روبه گسترش نهاد. «معلومات آدلر در روانکاوی هرگز به پای دانش یونگ، حتی در آغاز هم نرسید... توان فکری و وسعت فرهنگ یونگ بر مراتب بیش از آدلر بود... آنچه یونگ به جهانیان عرضه کرد، دست کم بعضی از کشفهای فروید را به وجه دیگری تبیین می‌کرد.»^{۱۳۹}

در قطع رابطه فروید و یونگ، رنجش شخصی عمیق نیز دخیل بود. پیوستن گروه سوسیپها (از جمله یونگ) به نهضت روانکاوی در ۱۹۰۴، نخستین کامیابی آن نظریه خارج از حلقه یاران نزدیک فروید محسوب می‌شد. یونگ از دیگر سوسیپها بر مراتب با استعدادتر بود و با نیرو و نشاط و قیافه نظامی و هوشی که داشت و شوقی که به روانکاوی و هر کار مربوط به آن نشان می‌داد، سخت نظر فروید را که احساس پیری می‌کرد، به خود معطوف داشت. هنوز دیری نگذشته بود که فروید با وی مانند پسر و جانشین خویش رفتار می‌کرد. فروید اعتقاد راسخ داشت که عمر دراز نخواهد کرد و یونگ که بیست سال از او کوچکتر بود، برای تداوم بخشیدن به نظریه روانکاوی پس از مرگ استاد، فرد بسیار شایسته‌ای بنظر می‌رسید. وانگهی، یونگ یهودی نبود و از هر جهت دیگر هم شخص بسیار «آبرومندی» بحساب می‌آمد و این عامل نیز سبب می‌شد که فروید او را بیشتر پیش براند. از سوی دیگر، نباید از یاد برد که هم قبل از قطع رابطه با فروید و هم بعد از آن، یونگ همیشه به طور خفیف متهم به یهودستیزی بود.

در کنفرانس بین‌المللی روانکاوی در ۱۹۱۰ که دومین اجتماع بزرگ پیروان فروید محسوب می‌شد، فرویدکاری کرد که یونگ به ریاست آن انجمن برگزیده شود. اما کدورت از سال پیش آغاز شده بود و ظاهراً از سفر آن دو به ایالات متحد آمریکا سرچشمه می‌گرفت. در آن سفر، به مناسبت سخنرانیهای دورانساز فروید در دانشگاه کلارک، از او تجلیل شده بود و یونگ هم از آن افتخاری نصیب نمانده بود. دلتنگی و سوء تفاهم طی سه سال بعد پیوسته

138) neo-Freudians.

139) Jones, op. cit., II, 137-38, 283.

روبه فزونی بود تا سرانجام انتشار کتاب یونگ، دربارهٔ روانشناسی ضمیر ناخودآگاه، نشان داد که چیزی به قطع رابطهٔ رسمی باقی نیست. در ۱۹۱۴، هرگونه تماس بین فروید و یونگ قطع شد. فروید چنان از این موضوع رنج می‌کشید که دوبار از فرط فشار بیهوش شد.

دلایل این جدایی چه بود؟ نخستین و واضحترین دلیل این بود که یونگ کم‌کم بقدری اساس جنسی نظریهٔ روانکاوی را «رقيق کرده بود» که عاقبت چیزی از آن باقی نمانده بود. فروید و اصحابش بدگمان بودند که یونگ تنها به جهات علمی چنین کاری نکرده است و او را به جبن و بزدلی متهم می‌کردند. دلیلشان این بود که سوییچها در جامعه‌ای محافظه‌کار زندگی می‌کنند و از اینکه به سبب جنبه‌های جنسی نظریهٔ روانکاوی بدنام شوند و هدف طعن و ملامت قرار گیرند، سخت نگرانند. اما این اختلاف نظر در تعبیر عوارض روان‌نژندی، جلوهٔ ظاهری ناسازگارهای عمیقتر و کلی‌تر بود. فروید و یونگ ذهنشان به دوشیوهٔ مختلف کار می‌کرد و، به رغم انکار از هر دو طرف، فقط در مورد نظریه‌پردازیهایی خیالی در مردم-شناسی به موازات یکدیگر پیش می‌رفتند. از اینکه بگذریم، از لحاظ آموزش و روش و اصول ضمنی فلسفی، هر یک در قطب مقابل دیگری بود. تحلیل این تفاوتها شاید بهترین راه پاسخگویی به این پرسش اساسی باشد که آیا یونگ، چنانکه طرفداران و مدافعانش ادعا دارند، نظریات فروید را «تعمیق» کرد، یا آنگونه که فرویدیهایی سنت‌پیشه می‌گویند، شایدهی بیش نبود که کشفهای روانکاوی را چنان به کژی و تباهی کشانید که دیگر شباهتی به اصل نداشت؟

یکی از مفسران کارهای یونگ که بیانش از دیگران قانع‌کننده‌تر است، فرق او را با فروید در این جمله خلاصه کرده است: «فروید... از دو چیز ناتوان بود: فهم تاریخ و فهم دین».^{۱۴۰} در مورد دوم، تصور می‌کنم کمتر اختلاف نظر جدی وجود داشته باشد. فروید حتی بنسبت شکاکان عصر خودش، فاقد آن درک توأم با همدلی در مورد احساسات دینی بود که از ویژگیهای سورل یا وبر بشمار می‌رفت. ادعای اول [یعنی فقدان فهم تاریخی] بیشتر جای تردید باقی می‌گذارد، اما دست‌کم حاکی از این است که از اول بین فروید و یونگ شکاف وجود داشت.

فروید تقریباً یکسره در پزشکی و علوم آموزش دیده بود، حال آنکه یونگ مستغرق

140) Ira Progoff: *Jung's Psychology and Its Social Meaning*, Evergreen edition (New York, 1955), p. 9.

در فلسفه و ادبیات و تاریخ به روانکوی روی آورده بود. یونگ اهل شهر بال بود که از همه شهرهای سوئیس بیشتر به سوابق اشاراتی خود می‌باید و هیچ جا را در آن کشور از لحاظ تربیت و فرهنگ همپایه خود نمی‌دانست. یونگ با سنت نیچه و بورکهارت و باخوفن بار آمده بود. باخوفن متخصص قوم‌شناسی نظری و متبحر در اسطوره‌شناسی بود و سومین شخصیت علمی برجسته‌ای محسوب می‌شد که نامش با نام شهر بال پیوند پیدا کرده بود. در میان اعضای خانواده و خویشاوندان یونگ، هم عالم دینی پیدا می‌شد هم پزشک و او خود نیز قدری از این داشت و قدری از آن. این شبهه به ذهن القاء می‌شود که او هرگز ذهن براستی علمی نداشت و کارهایش در روانپزشکی (بمراتب بیش از فروید) گریزی بود که از علاقه‌های فکری واقعی خود می‌زد.

زمینه‌هایی که او در عالم اندیشه به آنها توجه داشت، نیازمند تخیل بیباک بود. یونگ در عمر درازی که کرد هرچه سنش بالاتر رفت، بیشتر به عرفان متمایل شد. این تمایل در او حتی از برگسون هم شدیدتر بود و متصفانه باید گفت که فهمی که او از این رهگذر درباره گوشه‌های مبهم و دوپهلوی تاریخ کسب کرد از درک تاریخی فروید ژرفتر بود. درگشت و گذارهای فروید در جهان نظروزیهای تاریخی و مردم‌شناختی، همیشه آثار تفکر مکانیستی و یکجانبه دیده می‌شد. در یونگ، اندیشه تاریخی به اسطوره‌شناسی می‌رسید و از آنجا به دیانت می‌انجامید. گرچه نظریات او در این باب هنوز شاخ و برگهای تازه پیدا می‌کند و به دگرگونی ادامه می‌دهد، اما در زمانی که به باروری رسید، مبتنی بر شهود و اصول غیرعقلانی بود. خود او می‌نویسد: «ما باید بخصوص از برگسون سپاسگزار باشیم که به دفاع از امور غیرعقلانی برخاست.»^{۱۴۱} با این حال، یونگ از برگسون هم در این راه بمراتب جلوتر رفته است. چنانکه پیشتر یادآور شدیم، از میان «اشخاص داستان» در این مطالعه، او و پگی تنها کسانی هستند که به معنای صحیح می‌توان ایشان را پیرو رمانتسیم و مسلک غیرعقلانی معرفی کرد.

یونگ هر چه در کارهای بالینی جلوتر می‌رفت، از روشهای سنتی روانکوی دورتر

141) C.G. Jung, «La Structure de l'inconscient», *Archives de Psychologie*, XVI (1916).

می‌شد و منطقی بود که پس از بدنام شدن جنسیت، توجه خویش را از کودکان به مسائل کسانی که از میان‌سال‌ی گذشته بودند معطوف کند. او عقیده داشت که برای چنین کسان، حل شدن مسائل جنسی بتهایی کافی نیست و در سالهای افول عمر، یگانه عاملی که می‌تواند به شخص شهادت ادامه زندگی ببخشد، قدرت معنوی و روحی است. به این سبب، یونگ گرچه خود پیرو هیچ یک از مذاهب رسمی نبود، بیمارانش را به راه دین هدایت می‌کرد. به کسانی که هنوز رابطه خود را با مذهب پدرانیشان قطع نکرده بودند، پند می‌داد که دوباره به ایمان قدیم روی آورند و به دیگران توصیه می‌کرد که به خود وی در مطالعه نمادهای سری ادیان آسیایی تأسی کنند.

به این جهت، نمادهای بزرگ و بنیادی ادیان و حس عرفانی اتصال با نیروی روحی جهان، به مشهورترین خصوصیات تعالیم یونگ مبدل گشتند. او و بیمارانش با اتفاق به جستجوی «سرنمونه‌ها»^{۱۴۲} برخاستند - یعنی نمادهای آغازین و اصلی بشر که به‌رغم گذشت زمان و گذر از مرزهای فرهنگی، دست‌نخورده باقی مانده‌اند. ایشان امیدوار بودند از طریق این سرنمونه‌ها، به «ضمیر ناخودآگاه جمعی» متصل شوند - یعنی خاطرات [مشترك] نسل [آدمی] که خزانه عمیق‌ترین حکمت اوست. به نوشته یونگ:

فراسوی عمل عقل، اندیشیدن به یاری تمایلهای آغازین هم هست، یعنی نمادهای کهنتر از تاریخ ثبت‌شده بشر، که در ذهن او از قدیمترین ایام نقش‌بسته و جاودانه زنده است و از همه نسلها عمر درازتر دارد و هنوز پای‌بست و شالوده روح آدمی است. ما تنها به شرطی می‌توانیم حیات سرشار داشته باشیم که در هماهنگی و وفاق با این نمادها بسر ببریم. فرزاندگی به معنای بازگشت به این نمادهاست.^{۱۴۳}

ضمیر ناخودآگاه جمعی محور تعالیم یونگ است و ستجش آرای منتقدان او را می‌توانیم از آنجا آغاز کنیم. اما قبلاً باید متذکر شویم که کسی که سنت‌پیشگان را در

۱۴۲ archtype. قسماً این واژه را «انموذج‌الاولی» به عربی ترجمه کرده‌اند که برگردان تحت‌اللفظی از یونانی است. مراد از آن در آغاز چیزی بوده مانند قالب اصلی یا سرسکه که از روی آن سکه‌های دیگر ضرب می‌کردند و، به این جهت، آن را «طباع اصلی» هم گفته‌اند. قسماً چون این معنا به «مثال» یا «ایده» افلاطونی بسیار نزدیک است، «مثال اعلا» یا «مثال روحانی» هم اصطلاح شده است. در روانشناسی یونگ، فرض «ایده» یا اندیشه‌ای است که از تجربه مشترك بشر سرچشمه می‌گیرد و جزء ضمیر ناخودآگاه فرد می‌شود. -م. 143) C.G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, trans. W.S. Dell and Cary F. Baynes (New York and London, 1947), pp. 129-30.

مجموعه فوق شامل اکثر مقالاتی است که قبلاً در کتاب زیر چاپ شده بود:

Seelenprobleme der Gegenwart (Zürich, 1931).

روانکاو در تنگنا قرار داد، خود فروید بود که به عاملی روانی بسیار شبیه ضمیر ناخودآگاه بشری یونگ قائل شد. یونگ بدو^{۱۴۵} به تشویق فروید وارد نظروری در باره اسطوره‌ها شده بود. غرض از نگارش توتم و تابو، تصحیح زیاده‌رویهای او در آن زمینه بود. تاریخ انتشار آن کتاب مقارن قطع رابطه فروید و یونگ بود. با اینهمه، فروید نیز در توتم و تابو با داستانی که درباره کشتن نخستین پدر آورده بود، در خیالپردازی دست کمی از یونگ نداشت و بخصوص چون احساس گناهکاری همگانی را مسلم شمرده بود، امکان داشت که بر آن اساس، وجود خاطره‌های جمعی را نتیجه گرفت. فروید در آن کتاب صریحاً از «روان جمعی»^{۱۴۴} سخن گفته بود.^{۱۴۵} بنا بر این، کسانی که به مطلب وارد نبودند، بعید نبود از خود پرسند که تفاوت «روان جمعی» با «ضمیر ناخودآگاه جمعی» یونگ در چیست؟

سنت پیشگامان برای دادن پاسخ قانع کننده به این ایراد، همیشه با مشکل روبرو بوده‌اند، زیرا کوبیدن یونگ می‌بایست شامل فروید هم بشود. نظر شخصی من این است که بیشتر دلایل مکتبیان پیرو فروید در این زمینه، هم ساختگی بوده‌است هم نامقنع. عاقلانه‌ترین کارشان تا کنون این بوده که به ارث رسیدن خاطره‌ها را درخور اعتنا نشمرده‌اند و از جهت خطوط اصلی نظریه فروید امری عارضی و غیر لازم تلقی کرده‌اند و از قبیل لغزشهایی دانسته‌اند که به هر متفکر بزرگی ممکن است دست دهد.^{۱۴۶} اما پس از چیره شدن بر این مانع کارشان نسبتاً آسان بوده است و چندان اشکالی در معامله بیرحمانه با ضمیر ناخودآگاه جمعی یونگ نداشته‌اند. آنچه کرده‌اند اثبات این نکته بوده که تصور لایه دیگری در زیر ضمیر ناخودآگاه «شخصی»، نه تنها به هیچ وجه نظریه فروید را «تعمیق» نمی‌کند و هیچ چیز به آن نمی‌افزاید، بلکه، بعکس، عمق را از آن می‌گیرد و «تخت و پهنش می‌کند». عملاً معلوم می‌شود ضمیر ناخودآگاه جمعی حوزه‌ای است که امکان دارد هر اتفاقی در آن بیفتد یا هیچ اتفاقی نیفتد. وانگهی، ضمیر ناخودآگاه جمعی از جهت مقاصد بالینی یا فهم علمی، معنای روشنی ندارد. از این رو، تنها نتیجه‌ای که از چنین برساخته‌ای بدست آمده، محدود کردن ضمیر ناخودآگاه به زمینه‌ای بسیار تنگ و دست و پا گیر بوده‌است. ضمیر ناخودآگاه شخصی در روانشناسی یونگ چون بین قلمرو نمادهای آغازین و حوزه فرایندهای خود-آگاه عادی گرفتار شده، بناچار هستی محدود و نامطمئنی داشته است.

144) collective mind.

145) Freud, *Totem and Taboo*, p. 157.

146) Edward Glover: *Freud or Jung* Meridian edition (New York, 1956), pp. 39-43.

این نکته صائب‌ترین انتقاد سنت‌پیشگان از یونگ بوده است. با چنین واریته‌های دقیق معلوم می‌شود که تعالیم او از قبیل همان روانشناسیهای نظری است که از مرز خود-آگاهی فراتر نمی‌روند و فروید عمر خویش را وقف آشکار ساختن نارساناییهای آنها کرد. نظریه یونگ در اساس آموزه‌ای برای تهذیب اخلاقی و تزکیه نفس است و تقریباً هیچ چیز به دانسته‌های همیشگی عرفا نمی‌افزاید که آن‌هم، چنانکه بیشتر گفتیم، اصولاً به لفظ و بیان نمی‌آید. تنها تفاوت در این است که آنچه یونگ می‌گوید بمراتب از گفته‌های عرفا مهم‌تر است، زیرا او پیشوای مذهبی به معنای اخص نبوده و جز اینکه همیشه علاقه داشته است مریدان مخلص دوروبرش را گرفته باشند، هیچ آموزه مذهبی خاصی نیاورده است. فقط همواره به بیمارانش توصیه کرده است که «از نظر بهداشت روانی»،^{۱۴۷} دنبال دین بروند.^{۱۴۸} اما برای دینداران و پرهیزگاران راستین مسلماً چنین برداشتی که دیانت را صرفاً ابزار کار تلقی می‌کند، سخت آزارنده است.

با آشکار شدن خصلت مصنوعی و مصلحتی عرفان یونگ، با بقیه نظریه‌های او آسان‌تر می‌توان برخورد کرد. مساعی او برای تحدید و ترسیم انواع مختلف افراد از نظر روانشناختی و قائل شدن به ذوات روانی جداگانه‌ای مانند animus [یعنی نفس فعال و متعل] و anima [یعنی حقیقت نفس و آن بخش از شخصیت که به ضمیر ناخودآگاه پیوسته است و جایگاه سرنموونه‌ها و آرمانهای آغازین اخلاقی است] و persona [یعنی قیافه ظاهری و اجتماعی شخص]^{۱۴۹} و «سایه» یا «عکس» - همه حاکی از خبط و گمراهی کسی است متمایل و متکی به شهود و اشراق که وسواس طبقه‌بندی امور بر او چیره شده است. یونگ به تفنن به تاریخ‌کیمیاگری پرداخته و به برخی آزمایشها در زمینه دست‌ساختهای رمزی^{۱۵۰} و ترسیم رؤیا مبادرت کرده است که همه از مخیله‌ای بی‌تاب و بی‌قرار و جویای تحریک و تهییج حکایت دارد. پیداست که فقط مرد جامع‌الاطراف و بغایت هوشمندی مانند یونگ می‌توانسته اینهمه چیزهای شگفت ابداع کند که خود و مریدانش را ظرف نیم قرن اینچنین بیخود و مسحور کند.

147) psychic hygiene

148) Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, p. 129.

۱۴۹) چون معادل رضایت‌بخشی در فارسی برای این سه اصطلاح در یونگ پیدا نشد، ترجیح دادیم هر سه را به صورت اصلی بیاوریم و در پی هر کدام معنای آن را بین دو قلاب توضیح دهیم. به سبب معانی مخصوصی که یونگ برای بعضی واژه‌ها قائل شده است، در زبانهای دیگر هم معمولاً عین آن کلمات را می‌آورند. -م.

150) symbolic artifacts

اما درست نیست که یونگ را شاید و نیرنگباز قلمداد کنیم و درخور اعتنا نشمریم. او به درک اموری درباره تاریخ و دیانت و اساطیر کامیاب شده است که ذهن منضبط فروید از آنها غافل مانده است. به این سبب، نویسندگانی که در قرن حاضر با آفرینش هنری سروکار داشته‌اند، به او و فروید یکسان اقبال کرده‌اند و بعضی مانند جیمز جویس و هرمان هسه، حتی به او بیش از فروید روی آورده‌اند. اما این درک و همدلی گسترده‌تر به حال خود یونگ سودی نداشته است و او هرگز نتوانسته آنچه را آموخته است به شیوه‌ای روشن و خالی از ابهام بیان کند. ذهنش عمیقاً آشفته و مغشوش بوده است و هر کس بخواهد در نوشته‌هایش توالی منطقی تصورات و اندیشه‌ها را معلوم کند، با کاری توانفرسا روبرو خواهد شد.

بنابراین، تفکیک و تنظیم اندیشه‌هایش نه میسر است و نه سودمند. بهترین چیزی که می‌توانیم درباره یونگ بگویم این است که او رازگزار و تشریف‌دهنده به اسرار^{۱۵۱} بوده است، منتها به لباس ناساز مرد علم و پیرو فروید قدم به صحنه فکری گذاشته است. یونگ از کلیه مواضعی که روانکاوی در خط مقدم جبهه بدست آورده بود، عقب نشسته است و مفاهیم «فعالیت ناخودآگاه جنسی در کودکان و سرکوب و تعارض و انتقال» را که اصول بنیادی آن نظریه بوده، از صلابت انداخته و رقیق کرده است.^{۱۵۲} از این رو، منتقدانی که او را «مرتجع» و «واپس‌گرا» خوانده‌اند به دلایل قوی به این داورى مبادرت کرده‌اند.

151) *mystagogue*

152) Glover, *op. cit.*, p. 88.

ژرژ سورل در جستجوی واقعیت

در یکی از سالهای دهه ۱۹۳۰-۱۹۴۰، سفیران شوروی و ایتالیا در فرانسه، همزمان در مانور دیپلماتیک مشابهی پیشنهاد کردند که چون در ده سالی که از مرگ ژرژ سورل می‌گذشت، آرامگاه او نیازمند مرمت شده بود، دولت متبوعشان بنای یادبودی در آن محل احداث کند.^۱ این امر حاکی از آن بود که نمایندگان رسمی فاشیسم و کمونیسم تصمیم گرفته‌اند خاطره کسی را که هر دو بحق او را پدر ایده‌تولوژیک خویش می‌دانستند، به نحو مشابه گرامی بدارند.

کیفیت دوپهلوی خاطره سورل بخوبی در این واقعه نمایان است. مغز او چهارراهی بود که با ورزش هر باد، نظریه اجتماعی دیگری از محصولات اوایل قرن بیستم به آن می‌رسید. پیش از این با سورل در مقام هوشمندترین منتقد مارکسیسم آشنا شده‌ایم. اما سوسیالیسم مارکس تنها یکی از مواضعی بود که او اتخاذ کرد و تازه همین مسلک را نیز به سه شکل متمایز برگزید. در اوایل کار، در لباس یکی از محافظه‌کاران شهرستانی، زرنگیهای روشنفکران پارسی را مورد اعتراض قرار می‌داد. در دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰، مارکس را کشف کرد و وارد مرحله تجدیدنظرطلبی شد و تا اوایل قضیه دریفوس و دوره «آرمانخواهی» طرفداران او، به این حال باقی بود. در دهه بعد که بارورترین ایام عمرش بود، به سومین موضع زندگی خود رسید که عاقبت شهرتی گسترده - ولی از بعضی جهات، مخصوص - عایدش ساخت. از ۱۸۹۸ که نخستین مقالاتش درباره سندیکالیسم بچاپ رسید تا ۱۹۰۸ که دو اثر عمده و پر نفوذش - تفکراتی درباره خشونت و پنداد

1) Preface by Daniel Halévy to Andreu, *Notre Maître, M. Sorel*, pp. 19-20.

این داستان ممکن است ساختگی باشد.

پیشرفت^۲ - منتشر شد، سورل سرگرم پروراندن نظریه‌ای در باب فعالیت خودانگیزخته و کارگردانی‌نشده پروتئاریا بود که امروز شهرتش عمدتاً در گرو آن است. در همین دوره او همچنین با دو فیلسوف هم‌عصرش، هانری برگسون و ویلیام جیمز، آشنا شد که از همه عمیقتر در افکارش تأثیر گذاردند.

سورل می‌توانست همین‌جا متوقف شود. سنش از شصت سالگی می‌گذشت و دست‌کم دو زندگی را پشت سر گذاشته بود. اما باز به حرکت ادامه داد و وارد همان مراحل نهایی تکاپوی فکری شد که زندگینامه نویسانش را بعدها همیشه سرگردان کرده و به زحمت‌انداخته است: از ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۳ ابراز علاقه به سلطنت‌طلبی و ناسیونالیسم، بعدنومیدی و بلا تکلیفی در دوران جنگ، سپس در ۱۹۱۹ ستایش لنین و سرانجام اشاره‌های دوپهل و نیمه‌تحسین آمیز به موسولینی که فقط دو ماه پس از فوت او به قدرت رسید. آدمی به این فکر می‌افتد که اگر ضعف جسمانی و مرگ نبود، سورل باز هم ممکن بود به این مجموعه تضادها و تناقضهای حیرت‌انگیز چیز دیگری بیفزاید.

حتی نظریه‌پردازی درباره انقلاب هم آخرین موضوع مورد علاقه سورل نبود. خاطر بقرار و کنجکاوش را می‌بایست پیوسته با پژوهش در آثار کلاسیک و تاریخ مسیحیت و شناخت‌شناسی و جهت عقلی علوم طبیعی آرام ببخشد. از این گذشته، جنبه‌های فنی علم اقتصاد و تحقیق در احوال بورژوازی اروپا از نظر جامعه‌شناسی فرهنگی نیز گاه و بیگاه توجهش را جلب می‌کرد. مختصر آنکه سورل را نمی‌توان در هیچ گوشه‌ای از جهان دانش جزماً رده‌بندی کرد. او هم فیلسوف بود هم مورخ، هم جامعه‌شناس هم تبلیغ‌گر، ولی بالاتر از همه، به اصطلاح فرانسویها، اخلاق‌پرداز و نصیحت‌گر بود.

از یک نظر، مقام سورل در صحنه فکری از همه معاصرانش پیشتر مرکزیت داشت. فهرست یاران ادیش از جهت حیثیت و اعتبار ایشان بی‌مانند بود. پیشتر به احترام متقابل بین او و گروه و پاره‌تو اشاره کردیم. با گروه تا پیش از مرگ مکاتبه داشت، هر چند با گذشت زمان تفاوت سلیقه‌اش با او از لحاظ فکری بیشتر شد. پاره‌تو با وجود نفرت از هر گونه ابراز احساسات، وقتی سورل مرد، با حرارت بیسابقه از او یاد کرد و در مقاله‌ای به یاد دوست از دست‌رفته‌اش نوشت که از ۱۸۹۷ که با هم آشنا شده بودند «هیچ تکدیری» رفاقتشان را سرد نکرده بود و گرچه خلق و مشربشان از بیخ و بن با یکدیگر اختلاف داشت،

2) G. Sorel, *The Illusions of Progress* [*Les Illusions du progrès*].

شاید به دلیل این تضاد، بهتر توانسته بودند همدیگر را درک کنند. پاره‌تو بر این باور بود که سورل در جستجوی حقیقت، هیچ‌گاه از طریق راستی و درستی منحرف نشده بود.^۳ در حلقهٔ جوانانی که دور پگی و مجلهٔ کاینه دو لا کنزن گردآمده بودند، سورل مقام اندرزگری و ریش سفیدی داشت.^۴ در شوق پگی به فلسفهٔ برگسون شریک بود و به این مناسبت همیشه با او برای شنیدن سخنرانیهای مشهور استاد به کلژ دو فرانس می‌رفت. برگسون از اینکه سورل را یکی از مریدان خویش بشمار آورد سر باز می‌زد و حق داشت، زیرا می‌گفت نویسندهٔ تفکراتی دربارهٔ خشونت «مبتکرتر و مستقل‌تر از آن است که زیر علم کسی برود.» اما ضمناً اضافه می‌کرد که سورل برخی از نظریات او را کاملاً فهمیده و پذیرفته است. از زبان خود سورل گزارشی در ۱۹۱۰ داریم که برگسون (بدون شك از سر ادب و قدری با اغراق) به او گفته بود «تاکنون هیچ‌کس مانند شما به عمق آنچه من می‌خواهم بکنم نفوذ نکرده است.» یکی از رویدادهای خوش انگشت‌شماری که تا حدی غم و غصهٔ سورل را در واپسین ماههای عمر تخفیف می‌داد، حسن استقبال برگسون از مقالاتی دربارهٔ فلسفهٔ خودش بود که در آخرین کتاب سورل بچاپ رسیده بود.^۵

کسانی که به کار سورل احترام می‌گذاشتند و او را دوست خود می‌دانستند، همیشه به طور مؤثر پشتیبانش بودند. با وجود این، سورل همواره چهره‌ای تنها بود. باکروچه و پاره‌تو فقط از دور تماس داشت، با پگی سرانجام بهم زد و با برگسون مناسباتش هرگز از حد احترام دورادور تجاوز نکرد. متفکران بزرگ و مبتکر زمانه همه — به استثنای لنین که او را «آن‌کودن معروف» می‌خواند — کاملاً قدرش را می‌دانستند. اما عمامهٔ مردم از افکارش سر در نمی‌آوردند. سورل خود به این امر کاملاً آگاه بود و تصدیق می‌کرد که: «نارساییهای سبک نگارش من نمی‌گذارد خوانندگان کثیر داشته‌باشم.» ولی از این رهگذر ناراحت نبود:

3) Vilfredo Pareto, «Georges Sorel», *La Ronda*, IV (September and October 1922), 541-2, 547-8.

۴) رجوع کنید به فصل نهم در همین کتاب.

۵) نامهٔ برگسون به زیلبر مر به نقل از کتاب زیر:

Gaétan Pierou: *Georges Sorel (1847-1922)* (Paris, 1927) pp. 56-7.

همچنین نامهٔ سورل به ادوارد برت به نقل از:

Andreu, *Sorel*, pp. 241, 262.

6) Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism* (Collected Works, XIII) (New York, 1927), p. 249.

چیزی که من به خوانندگانم عرضه می‌کنم، حاصل يك كوشش فکری است که در آن پیوسته برای عبور از سد آنچه قبلاً برای استفاده عامه بوجود آمده تلاش شده است تا بلکه آنچه برآستی واجد کیفیت شخصی و فردی است آشکار شود. من فقط چیزهایی را شایسته گنجانیدن در یادداشت‌هایم می‌دانم که جای دیگر به آنها برنخورده باشم. از ذکر رابطه این چیزها با یکدیگر خودداری می‌کنم زیرا این روابط تقریباً همیشه از قبیل مبتذلات است.^۷

سورل خود ضحیف‌های خویش را می‌دانست اما در عین حال واقف بود که همین نارساییها ممکن است عاقبت در ردیف قدرتهایش بحساب بیاید. از این قبیل بود روش نامتعارف‌کارش. آثارش شامل دست کم سیزده کتاب است و مقالات بیشمار در باره موضوعاتی که تنوع و تعددشان موجب شگفتی است و کلاً مجموعه‌ای است پر حجم و نامنظم، مرکب از یادداشت‌های شخصی و جدل‌نامه‌هایی راجع به خواننده‌های بی‌حساب او. اما در سراسر این آثار به طور منجیده و منظم از امور پیش پا افتاده احتراز شده است. سورل ممکن است برای خواننده عصبانی‌کننده و ملال‌انگیز باشد و مصر در خطا بنظر برسد، اما هرگز از پیش نمی‌توان حدس زد که چه خواهد گفت و هیچ‌گاه مدمغ و از خودراضی نیست.

بنابراین، در چنین مطالعه‌ای که در دست داریم، بهترین کار این است که فصلی جداگانه به او اختصاص دهیم. البته جدا کردنش از دیگران به معنای این نیست که او از همه معاصرانش بزرگتر بوده است. به هیچ وجه. غرض رسانیدن این نکته است که سورل شخصی بوده مخصوص به خودش - پدیداری که نمی‌توان او را متعلق به هیچ رده خاصی دانست.

خوانندگان انگلیسی زبان، سورل را منحصرأ به واسطه تفکراتی درباره خشونت می‌شناسند که تنها کتاب اوست که تاکنون به انگلیسی ترجمه شده است. با توجه به شایستگی ذاتی کتاب، این امر کاملاً قابل درک است. تفکراتی درباره خشونت مؤثرترین نوشته سورل در میانه دوره خلافت اوست. اندیشه‌هایی که در آن کتاب صورت‌بندی شده، با نام سورل پیوند

(۷) این قطعه از مقدمه‌ای است که سورل به صورت نامه‌ای به دانیل هالوی، به «تفکراتی درباره خشونت» نوشته است:

G. Sorel: *Réflexions sur la violence* (Paris, 1908).

این کتاب قبلاً در ۱۹۰۶ به شکل سلسله مقالاتی در *Mouvement socialiste* چاپ شده بود. ترجمه انگلیسی از T.E. Hulme and J. Roth، با مقدمه Edward A. Shils:

Reflections on Violence, new edition (Glencoe, Ill., 1950), pp. 33-4.

پیدا کرده است - یعنی مفهوم خشونت به عنوان نیرویی پالاینده و «خالی از کینه‌توزی و روح انتقامجویی» و توصیف «اسطوره‌های» تاریخی (بویژه اسطوره سندیکالیستی اعتصاب عمومی) به عنوان «تصویر نبرد». سورل معتقد بود که تنها به یاری چنین اسطوره‌هایی می‌توان توده کرخ و بی‌تحرك مردم را به اقدام مشترك و هماهنگك برانگیخت و اینگونه تفكر اساطیری را به روش علوم جدید مانند می‌کرد که این فكر البته از همه افكار پیشین شگفت‌انگیزتر است.^۸ متفكران اجتماعی بعدی غالباً همین اندیشه‌ها را اقتباس کرده‌اند و مورد بهره‌برداری قرار داده‌اند. اما این تنها گلچین کوچکی از افکاری است که سورل خرمن خرمن بخش کرده است.

بنابراین، تفكراتی درباره خشونت تصور کافی و وافی از گستره فكري سورل یا قدرت ضدونقیض گویی او بدست نمی‌دهد؛ فقط به سبب زحمتهایی که دوست جوانش، دانیل هالوی، در ویرایش و تهذیب این نوشته متحمل شده، می‌توان آن را از دیگر کتابهایش منظمتر و مدونتر تلقی کرد. برای فهم افكار پیچیده و گره گیر سورل باید با سایر نوشته‌های او - یا لااقل با نوشته‌هایش درباره روش و موضوع علوم اجتماعی - دست و پنجه نرم کرد.

از قضا در ۱۹۵۱، سه پژوهنده امریکایی، سه بررسی تحلیلی تمام‌نما درباره افكار و نفوذ سورل انتشار دادند. عنوانهای فرعی این سه کتاب نمودار نتایج متضادی است که این نویسندگان گرفته‌اند. به نظر ریچارد هامفری، سورل «پیامبری قدرناشناخته» است - یعنی پیشاهنگی در زمینه نسبت در علم و ابزار انگاری^۹ در علوم اجتماعی که قدرش به طور شایسته شناخته نشده است.^{۱۰} اسکات لینل او را «پیشگام تعصب و قشریت» می‌داند و متفکری که بیشتر ویرانگر است تا سازنده.^{۱۱} به عقیده جیمز مایزل که از همه صاحب نظران در این باره باریک‌بین‌تر است، راه فهم سورل تحقیق دقیق در «دوره شکل‌گیری» اوست.^{۱۲} وقتی این سه بررسی

8) Ibid., pp. 48-9, 132, 170.

9) instrumentalism

10) Richard Humphrey, *Georges Sorel: Prophet without Honor: A Study in anti-Intellectualism* (Cambridge, Mass., 1951).

11) Scott H. Lytle, «Georges Sorel: Apostle of Fanaticism» *Modern France: Problems of the Third and Fourth Republics*, edited by Edward Mead Earle (Princeton, N.J., 1951) pp. 264-90.

12) James H. Meisel, *The Genesis of Georges Sorel: An Account of His Formative Period Followed by a Study of His Influence* (Ann Arbor, Mich., 1951).

را با هم می‌سنجیدم که هر سه بدقت با استناد به مآخذ و مدارك نگاشته شده‌اند، چیزی که نظرم را جلب کرد همان مقایسه قدیمی ویلیام جیمز بن «نازك طبعی» و «درشت طبعی» بود. یکی از مفسران بر جنبه‌های «باز» و انسانی آثار سورل تأکید کرده است؛ دیگری به خصلت «بسته» و نابردبار او توجه داشته است. سورل نویسنده‌ای دو وجهی بود و، بنابراین، کسی که درباره او چیزی می‌نویسد، محال است بی‌تناسب بر یکی از دو جنبه اندیشه‌اش تکیه نکند.

با اینهمه، درست به دلیل همین اشکال، سورل توان پژوهنده را به آزمایش می‌گذارد. «درشت» و «نازك» چنان در نوشته‌های او درهم بافته شده‌اند که جدا کردنشان از یکدیگر میسر نیست. دو جنبه از یکدیگر انفك ناپذیرند و كشاكش و تنش بین آنها، هم روشنگر واقعیت است و هم مایه ضعف آثار سورل. مهمترین مسأله‌ای که می‌خواهم در سورل به آن پردازم، همین دل‌مشغولی او به تعریف و تحدید واقعیت است. معمولاً توجه محققان به مواضع سیاسی پیایی سورل جلب می‌شود. من این امر را در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهم و در عوض به این می‌پردازم که او چه خدمتی به اصول موضوعه یا پیش‌فرضهای تفکر اجتماعی و کاربردهای آن کرده است. در جستجوی سورل برای یافتن واقعیت، عناصر متضاد وجود دارد. اگر این عناصر را به طور منسجم و متوالی مرتب کنیم، شاید در تكاپوی او وحدتی بیابیم بالاتر از تغییر مواضع ایده‌تولوژیک و ضد و نقیض‌گوییهای پیایی. هدف من نشان دادن این نکته است که تعصب و زیاده‌رویهای فکری سورل، از سویی به‌او امکان تشخیص اموری را می‌دهد که از نظر پژوهندگان پیشین پنهان بوده است و، از سوی دیگر، نمی‌گذاشته در تعریف واقعیت اجتماعی، از حد معینی فراتر رود.

نخستین برگه‌ها برای پی‌بردن به موضع بسیار غیرعادی سورل، در وقایع عمده زندگیش یافت می‌شود. برخلاف اکثریت وسیع روشنفکران فرانسه در آن روزگار، سورل بر کشیده طبقه بالاتر بورژوازی نبود تا به این مناسبت از غم معاش آزاد و بهره‌مند از پایگاه اجتماعی استوار باشد. همچنین بر خلاف بگی، یکی از آن نمونه‌های نادر در میان تحصیلکردگان هموطنش، یعنی فرزند راستین خلق، هم نبود. سورل بورژوا بود، همه عمر هم بورژوا ماند، منتها بورژوایی قدری متفاوت. پدر و مادرش اهل نورماندی بودند و درآمد متوسط داشتند و آرزوی تحصیلات عالی برای فرزندانشان در سر می‌پروردند. ژرژ سورل بیگمان از شکستهای مالی پدرش در کردگی سخت تکان خورده بود. این مشکلات

ایجاب می‌کرد که خانواده سورل سخت قناعت و صرفه‌جویی پیشه‌کند و با دیگر افراد هم‌طبقه خویش معاشرتی نداشته باشد.^{۱۳}

ژرژ سورل طریقی غیر از راه معمول روشنفکران نوپای فرانسه در پیش گرفت و بر خلاف ایشان، به جای رشته‌های ادبی و علوم انسانی، وارد تحصیلات فنی شد. در ۱۸۶۵، در هجده سالگی به دانشکده پلی‌تکنیک راه یافت. پلی‌تکنیک برای آموزش نظامی و علمی بهترین مؤسسه تعلیمات عالی در فرانسه بشمار می‌رفت و فقط دانشسرای عالی با آن برابری می‌کرد که بسیاری از درخشانترین متفکران آینده فرانسه در آن تربیت می‌شدند. در ۱۸۷۰، سورل به سمت مهندس اداره راه و پل، به استخدام دولت درآمد و تا بیست سال بعد بین مراکز مختلف ولایات در رفت و آمد بود و با لیاقت و کفایت، شغل شرافتمندانه‌اش را دنبال می‌کرد و در اوقات فراغت با عطشی تسکین‌ناپذیر به مطالعه می‌پرداخت.

بدون شك، استقلال و اصالت فکری سورل در سالهای بعد عمده‌تأ از همین خودآموزی در شهرستانها مایه می‌گرفت که موجب می‌شد به‌خودش واگذار شود و از دسته‌بندیهای پاریس دور بماند و گرایشی را که به اتکاء بنفس داشت بیشتر تقویت کند. سالها بعد سورل متذکر شد که بیست سال وقت صرف کرد تا آنچه را در تحصیلات رسمی آموخته بود به فراموشی سپارد.^{۱۴} سرانجام پس از پانزده سال کسب مقدمات به این شیوه، سورل احساس کرد برای بیان افکاری که داشت آماده شده است. دو کتاب اولش هنگامی که هنوز در استخدام دولت بود، در ۱۸۸۹ انتشار یافت. سه سال بعد، پس از دریافت نشان لژیون دو نور که معتقد بود می‌بایست برای قدردانی از خدماتش به وی داده شود، استعفا کرد و در بولونی-سور-سن در حومه پاریس سکونت گزید تا با ارثیه‌ای مختصر که عایدش شده بود به زندگی ادامه دهد. درسی سال بعد که در واقع دومین مرحله عمرش بود، از لحاظ ظاهری زندگیش تقریباً هیچ تغییر نکرد ولی پر از آشوبهایی بود که در نتیجه طبع جدلی و آرام‌ناپذیرش بوجود می‌آمد.

در زندگی سورل کیفیت دیگری هم بود که باعث جدایی او از همگنانش می‌شد. همسر عرفیش^{۱۵} که سورل به لحاظ رعایت خواست خانواده‌اش از ازدواج [رسمی] با او خودداری می‌کرد، دختر روستایی تقریباً بیسوادی بود. سورل بدقت به او آموزش می‌داد و

13) Andreu, Sorel, pp. 25-6.

14) Sorel, *Reflections*, p. 32.

۱۵) common-law wife. زنی که بدون جاری شدن سیقه نکاح و انجام تشریفات رسمی با مردی زندگی می‌کند ولی قانوناً همسر او محسوب می‌شود. -م.

در تربیتش می‌کوشید و زن نیز، به نوبه خویش، موجب نزدیک شدن وی به مردم عادی و عامی می‌شد و از این راه، به او در مطالعاتش در زمینه سوسیالیسم الهام می‌بخشید. احترامی که سورل همواره به مذهب کاتولیک می‌گذاشت یقیناً از بعضی جهات از مشاهده معتقدات مذهبی ساده این زن سرچشمه می‌گرفت. وقتی زن در ۱۸۹۷ از دنیا رفت، شوهر عهد کرد در بقیه عمر به خاطره او ارج بگذارد.

دماغ سورل معجون غربی بود که دو عنصر اصلی همیشه در آن با هم در نزاع بودند. سورل به حسب آموزش و حرفه، مهندس بود و از نظر خلق و مشرب اخلاق پرداز و نصیحت گر.

تأثیر کارهایی که به سبب مهندس بودن کرده بود هرگز از ذهنش زائل نشد. گرچه حرفه مهندسی را یکسره ترك کرد و سی سال آخر عمر را به اشتغالات ادبی گذرانید، قالب فکری يك مهندس همچنان در او باقی بود. کسانی که در این جهان احترامش را جلب می‌کردند «سازندگان و کنندگان [کارها]» بودند. «به آن نوع ادراک اعتماد داشت که بادرستها صورت بگیرد. به آن قسم مردم بیش از همه اعتماد می‌کرد که با دستهایشان با دنیا طرف می‌شدند — یعنی کارگران و هنرمندان.»^{۱۶} همین احترام را برای ماشین آلات هم داشت. اما از طبیعت می‌هراسید و به آن بدگمان بود — یا، به عبارت دقیقتر، به اصطلاح خودش از «طبیعت طبیعی» روی گردان بود، به تفکیک از «طبیعت مصنوعی» که اهل علوم و صناعات، بی‌نظامی و پریشان‌عنصری واقعیت را تابع آن می‌ساختند. محور ثابت تفکر سورل، همین فرق بین اسرار ناگشودنی طبیعت محض بود و بر ساخته‌های مصنوعی علم که آدمی را قادر به رام کردن و، بنابراین، فهم طبیعت می‌کرد. می‌گفت پوزیتیویستها هرگز شعور تشخیص این تفاوت را نداشته‌اند. از این رو، همیشه به قول خودش به *leur petite science* [= آن علم کوچولویشان] به دیده تحقیر می‌نگریست.^{۱۷}

هدف بنیادی و ثابت سورل، آفریدن «جهانی از نظم بود به طور مصنوعی».^{۱۸} حتی مفهوم اسطوره در سیاست هم که بعدها سبب شهرت او شد، به عقیده وی، آنچنان که در بادی

16) Humphrey, op. cit., p. 64.

17) G. Sorel, «L'Expérience dans la physique moderne», *De l'Utilité du pragmatisme* (Paris, 1921), pp. 336-7; *Reflections*, p. 162.

18) Humphrey, op. cit., p. 13.

امر بنظر می‌رسید با فکر صناعی تضاد بنیادی نداشت. اسطوره‌هم برساخته‌ای مصنوعی^{۱۹} بود یا دستگیره‌ای که به وسیله آن بدست آوردن واقعیت اجتماعی امکان‌پذیر می‌شد. رابطه طرز فکر مهندسی سورل را با دیگر رکن روانی او، یعنی اخلاق‌پردازی و نصیحت‌گری، از همین راه می‌توان کشف کرد.

سورل در مقام اخلاق‌پرداز، مردی بود قدیمی و حتی خشکه مقدس. سختگیریهایش در امور جنسی بسیار غیرعادی بود. ممکن نبود هیچ‌یک از معاصراتش مانند او بجد دلیل بیاورد که «جهان هرچه غفیف‌تر شود، عدل و داد بیشتر بر آن حکمفرما خواهد شد.»^{۲۰} سورل خود به عمق احساساتش در مورد مسائل اخلاقی آگاه بود. هنگامی که کروچه نقد مساعدی درباره تفکراتی درباره خشونت منتشر کرد، سورل شرحی برای سپاسگزاری از او نوشت و در آن متذکر شد که محقق این‌لایبی درست تشخیص داده است که «دل‌مشغولی بزرگ [او] در سراسر زندگی، تکوین تاریخی اخلاق بوده است.»^{۲۱} کلید جنبه محافظه‌کارانه اندیشه سورل را که همیشه نقیض پافشاری او بر خشونت انقلابی بنظر رسیده، باید در همین سختگیری اخلاقی جستجو کرد. اگر او در نخستین کتابش درباره محاکمه سقراط، موضعی نامعمول اتخاذ کرد و جانب حکومت آتن را در مقابل آن حکیم گرفت، به این دلیل بود که احساس می‌کرد سقراط در حقیقت مردی مفسد و عامل تباهی در آن جامعه بوده است — جامعه‌ای که هنوز به آرمانهای قهرمانی عصری ساده‌تر احترام می‌گذاشت. به همین‌سان، عده‌ای بر این نظر بوده‌اند که خصومت پایدار سورل بامتفکران قرن هجدهم، معلول برآشفنگی او از «بی‌بندوباری اخلاقی» آن دوره بوده است.^{۲۲}

پس در مسائل اخلاقی نیز هدف سورل استقرار نظم بود — منتها این دفعه می‌خواست بشر وحشی و بدوی تابع نظم شود، نه طبیعت بیجان. سورل مدعی بود که هرگز پندارهای پوچ درباره آدمیزاد درس نمی‌پرورد و می‌گفت که بدینی‌اش قسمی «فلسفه اخلاق» است.^{۲۳} در یکی از نامه‌هایش به کروچه توضیح داده است که: «هر حرکتی به سوی عظمت همیشه با تلاش توأم است و هر حرکتی به طرف انحطاط همیشه به طور طبیعی انجام می‌گیرد.»

19) artificial construction

20) G. Sorel, «Préface pour Colajanni» (1899), *Matériau d'une théorie du prolétariat* (Paris, 1919), p. 199.

21) Letter of May 6, 1907, *La Critica*, XXVI (1928), 100.

22) Pirou, op. cit., p. 14.

23) Sorel, *Reflections*, p. 38.

و سپس افزوده است: «طبیعت ما بناچار به سوی آنچه فیلسوفان تاریخ بد و تباه تلقی می‌کنند رانده می‌شود، خواه بر بریت باشد خواه انحطاط و فساد.»^{۲۴} به این جهت، سورل در سراسر عمر در جستجوی گونه‌ای ricorso بود - یعنی نوسازی تاریخ بشر از راه بازگرداندن ارزشهای دیرین و قهرمانی. واژه ricorso لفظاً به معنای «بازدویدن» است. سورل این اصطلاح را از جامباتیستا ویکو گرفته بود. او ویکو را حتی پیش از کروچه کشف کرده بود و یکی از نخستین مقالاتش را به او اختصاص داده بود.^{۲۵}

سورل نیز مانند ویکو به پیروی از این «بدینی اخلاقی»، انحطاط و تباهی را خطری بزرگتر از بربریت تلقی می‌کرد، چرا که معتقد بود در بربریت دست کم گونه‌ای فضیلت مثبت نهفته است. به این سبب، او با نیچه در این نکته همداستان بود که در اخلاق «خدایگانی» یا «سرورانه» روزگاران پهلوانی، نیرویی جان‌بخش وجود داشته است.

تأثیر نیچه در سورل بسیار محل مناقشه بوده است. گاهی نام آن دو را با نام فروید پیوند داده‌اند و هر سه را «پیامبران بزرگ امروز» خوانده‌اند.^{۲۶} بیگمان، در بسیاری از اندیشه‌های سورل تأثیر نیچه دیده می‌شود. هر دو دشمن آشتی‌ناپذیر بیماری بورژوازی و هوادار اخلاق راست و درست و خالی از احساسات بازاری بوده‌اند. با اینهمه، هیچ شاهدی در تأیید نفوذ مستقیم نیچه در سورل در دست نیست. هنگامی که سورل نخستین اثرش را می‌نوشت و با دیدگانی بسیار شبیه نیچه به تمدن یونان می‌نگریست، هنوز اسم آن فیلسوف آلمانی به گوشش هم نخورده بود و مدتها بعد در کارهای پخته‌ترش، از جمله تفکراتی درباره‌ی خشونت، به بحث درباره‌ی نظریات اخلاقی او روی آورد. در اینجا هم باز به موردی دیگر در تاریخ سیر اندیشه‌ها برمی‌خوریم که مشاهده می‌کنیم دو متفکر به طور مستقل و تقریباً همزمان تصورات واحد حاصل می‌کنند.

از این گذشته، سورل، بر خلاف نیچه، مظهري در سیاست عملی برای آرمانهای اخلاقی خویش می‌جست. تلاش برای ricorso روشن می‌کند که چرا او به این طرز گنجینه تغییر موضع سیاسی می‌داد. سورل پیوسته در جستجو بود و پیوسته سر می‌خورد. اما به رغم

(۲۴) نامه مورخ ۲۵ ژانویه ۱۹۱۱. رجوع کنید به:

La Critica, XXVI (1928), 343.

26) Humphrey, op. cit., p. 218.

(۲۵) رجوع کنید به فصل ششم در همین کتاب.

پیروی رسمی از فلسفه‌ای بدبینانه، خاصیت جهندگی شگفت‌انگیزی داشت و هر بار به برکت این صفت، بر نویندی و دلسردی چیره می‌شد و باز نهضت دیگری پیدا می‌کرد و به آن دل می‌بست.

البته این هم جلوه دیگری از اختلاف طرز فکر مهندسی با تکاپوی اخلاقی بود. چیزی که این دو را باهم جمع می‌کرد تأثیر و یکو بود. و یکو گفته بود که فهم «جهان مدنی»^{۲۷} برای آدمی میسر است چه او خود آن جهان را ساخته است. سورل این سخن را اصل قرار داده بود و با تکیه بر تعالیم و یکو، کنندگی^{۲۸} را با داندگی^{۲۹} مرتبط تلقی می‌کرد و تعبیر علمی و تعهد سیاسی و فهم و دریافت را جنبه‌های گوناگون تکاپویی واحد می‌دانست. او بر این نظر بود که فهمیدن به معنای علمی که با شغل پیشه‌وران و صنعتگران ارتباط دارد، از تعهد اخلاقی جدایی‌ناپذیر است، بهترین دلیلش هم اینکه پیشه‌وران و صنعتگران — یعنی قهرمانان عصر ماشین — امروزه‌الترین نمونه‌های اخلاق هستند. بعداً خواهیم دید که سورل برای پی بردن به کنه درنیافتنی واقعیت، به کدام شیوه‌های فکری یکی پس از دیگری متوسل می‌شد و در آن هنگام این پیوستگی و تداعی که از آن سخن گفتیم روشنتر خواهد شد.

در آغاز، سورل مفهوم «گسلش» را ابداع کرد و بسط داد. فن «گسلش» راضمن بحث درباره تعبیر سورل از مارکس مشاهده کردیم.^{۳۰} اکنون باید رابطه آن را با نظریه پردازی عمومی درباره جامعه مورد توجه قرار دهیم.

روشنترین تعریفی که سورل از این مفهوم داده بدین شرح است: «گسلش» یعنی «بررسی بعضی از بخشها [ی یک وضع یا سلسله‌ای از رویدادها و مانند آن] بدون در نظر گرفتن همه پیوندهای آنها با کل [موضوع]، به منظور تعیین چگونگی فعالیت آن بخشها از طریق جدا کردنشان [از بقیه]». او توضیح می‌دهد که «شناخت آنچه تاریخ از راههای نامتناسب با عقل ما پدید می‌آورد، به وسیله [گسلش] امکان پذیر می‌شود».^{۳۱} مختصر آنکه، «گسله» تجزیه خودسرانه و دلخواه از واقعیت است، نزدیک به آنچه ماکس وبر «نمونه

27) civil world

28) the act of doing

29) the act of knowing

(۳۰) رجوع کنید به فصل سوم، بخش چهارم در همین کتاب. — م.

31) G. Sorel, «Appendix 1: Unity and Multiplicity», *Reflections*, second edition (1910), p. 287; «Avant-propos» (1914), *Matériaux*, p. 7.

مثالی» خوانده است یا آنچه دانشمندان بعدی علوم اجتماعی «مدل» نامیده‌اند.

ولی این مشابهت تقریبی است. تصور سورل از تجرید در علوم اجتماعی به هیچ وجه از لحاظ دقت به پای برداشت وبر و جانشینانش نمی‌رسید. سورل با اینکه مهندس بود، نسبت به دقت بدگمانی عجیبی داشت و شاید به همین دلیل اعتنایی به آن نداشت. برخلاف بعضی از اصحاب نظریه‌های اجتماعی که چون اطلاعاتی از علوم طبیعی نداشتند، در ارزش نهادن به آن علوم غلو می‌کردند، سورل به تجربه شخصی با خصلت موقت بیشتر قضایای علمی آشنا بود و می‌دانست که دقت ظاهری قضایای مذکور غالباً حجابی است برای پوشانیدن شکها و دودلیهای پژوهندگان اصلی.

بنابراین، او هشدار می‌داد که «گسله‌ها» را نباید عیناً به معنای حقیقی گرفت، بلکه باید مانند دیگر اقسام نمادها دانست و از کار بردشان دور از اوضاعی که خاستگاهشان بوده است خودداری کرد و گرنه «معنایشان مبهم و استعما لشان خودسرانه و... وضوحشان فریبنده» خواهد شد. به همین وجه، باید «در زبان از دقت بیش از حد پرهیز کرد، زیرا این کار مخالف با خصلت سیال واقعیت است.» سورل نصیحت می‌کرد که: «باید کورمال کورمال پیش رفت؛ باید فرضیه‌های احتمالی و جزئی را آزمود و به تقریبهایی موقت قناعت کرد تا راه همیشه برای تصحیحات پیاپی باز بماند.» او بر آن بود که اگر نیک بنگریم معلوم می‌شود بسیاری از انتزاعاتی که در نظریه پردازی اجتماعی درباره آنها داد سخن داده می‌شود، از «حوزه شعور عادی» برمی‌خیزند؛ «در این حوزه، هر چیز با هر چیز دیگر درمی آمیزد؛ فرمولها هم صادقند هم کاذب، هم حقیقی هم نمادی، عالی به يك معنا و پوچ و باطل به معنای دیگر؛ همه چیز وابسته به این است که چگونه آنها را بکار ببریم.»^{۳۲}

بنابراین، بدگمانی و سردباوری سورل نسبت به دقت، از بعضی جهات از آشنایی عملی او با محدودیتهای نظریه پردازی سرچشمه می‌گرفت، اما از طرف دیگر نمایانگر هدف مثبت تری نیز بود به این معنا که سورل می‌خواست در نوشته‌هایش «خصلت سیال واقعیت» را به چنگ آورد. هیچ يك از نظریه پردازان اجتماعی قرن بیستم، به این حد بلند پرواز نبوده است. دانشمندان قبلی هم در این تصور بودند که همین کار را می‌کنند؛ اما تصورشان از اینکه جهان تجربه از چه مقوم می‌شود، بر مراتب اجمالیتر از سورل بود. نظریه پردازان روزگار

32) Ibid., p. 15; «Avenir socialiste des syndicats (1898), Matériaux, p. 58; «La necessità et il fatalismo nel marxismo», Saggi di critica del marxismo (Milan, 1903), pp. 68-9.

ما عموماً بر این نظر بوده‌اند که دریافت شکل بندی دقیق‌تر به محال است و تأکید کرده‌اند که باید تصورات کلی یا انتزاعاتی برای روشن شدن مطلب درست کرد. سورل هم هنگامی که طبیعت «طبیعی» را از «مصنوعی» فرق می‌گذاشت، همین نظر را نسبت به جهان مادی ابراز می‌کرد. سؤال این است که چرا وقتی او به عالم مناسبات اجتماعی رسید، اینقدر بردشواری کار افزود؟

در اینجا می‌آییم بر سر دومین صورت بندی روش سورل در علوم اجتماعی که از سویی با مفهوم ساده‌تر «گسله» تداخل می‌کند و، از سوی دیگر، با تغییر ظریفی که در آن وارد می‌سازد، تأثیر برگسون را در او انعکاس می‌دهد. سورل بویژه هنگامی که در سالهای ۱۹۰۶-۱۹۰۸ دو کتاب تفکراتی درباره‌ی خشونت و پندار پیشرفت را می‌نوشت، سخت متأثر از برگسون بود.

سورل این صورت بندی دوم را همزمان با صورت بندی اول بکار بست. در دومین صورت بندی، هم بر متغیر بودن پدیدارهای اجتماعی تأکید شده است و هم مسأله‌ی انگیزه‌های غیر-منطقی بحساب آمده است. البته این مسأله همیشه قبلاً نیز به‌طور ضمنی بحساب گرفته شده بود و شاهد آن، علاقه‌ی سورل به امور دینی و اخلاق حاکم بر مناسبات جنسی بود. ولی اکنون بر سراسر اندیشه‌ی وی اشارات پیدا کرده بود و در قالب مفهوم «اسطوره»^{۳۳} آشکار می‌شد. اگر کسی به‌طور سطحی به مسأله می‌نگریست، اسطوره بنظر می‌رسید قسم خاصی «گسله» باشد، زیرا هم اسطوره نمودار گونه‌ای تفکر در قالب نهادها بود و هم «گسله». ولی، آنطور که سورل آن واژه را بکار می‌برد، چنین می‌نمود که اسطوره چیزی است از جهتی پایینتر از «گسله» و از جهت دیگر، بالاتر از آن. بالاتر از «گسله» بود به لحاظ اینکه صرفاً از قبیل مفاهیم کلی در روش‌شناسی نبود: «مجموعه‌ای از تصویرهای همبافت» بود، نه عنصری مجزا که جدا از چیزهای دیگر در نظر گرفته شود. پس اسطوره می‌بایست واقعیت را در نقاط متعدد انعکاس دهد و، از این گذشته، چیزی خارج از دایره‌ی منطق و عقل باشد. بنا به این خاصیت، اسطوره می‌توانست از مفاهیم کلی تابع نظم منطقی که نظریه‌پردازان اجتماعی معمولاً ابداع می‌کردند، به «واقعیت سیال» نزدیکتر شود. و سرانجام، اسطوره چیزی بود که آدیان براساس آن عمل می‌کردند، حال آنکه مفاهیم کلی منطق ممکن نبود کسی را بکار برای برانگیزند. بنابراین، از این جهت نیز می‌شد گفت که اسطوره به‌نحو خاصی از واقعیت برخوردار است. از سوی دیگر، اسطوره بنظر می‌رسید از جهت اینکه کمتر قابل کنترل تجربی است،

چیزی پایتتر از يك «گسله» عادی باشد. آنگونه که سورل حدود کاربرد انتزاعات یا مفاهیم کلی را در نظریه پردازی اجتماعی تعیین می کرد، چنین مفاهیم می بایست به نسبت تغییر اوضاع و احوال و معلومات شخص ناظر، پیوسته تابع تغییر و تصحیح باشند. او بصراحت می گفت که اینگونه تصحیحات شامل «گسله‌ها» نیز می شود ولی اسطوره‌ها را در بر نمی گیرد، زیرا اسطوره مستقل و در نفس خویش کامل است و نباید در آن تصرف کرد. سورل هشدار می داد که: «چنین مجموعه‌های مرکب از تصویرهای همبافت، چیزی نیستند که کسی بخواهد با تجزیه کردنشان به عناصر سازنده، مورد تحلیل قرارشان دهد... باید آنها را کلاً به عنوان نیروهای تاریخی در نظر گرفت... چیزی که بخصوص باید از آن اجتناب ورزید، مقایسه کارهای واقعی است با تصویرهایی که مردم پیش از آنکه وارد میدان عمل شوند، در ذهن داشته‌اند.»^{۳۴}

حاصل این عقاید، نوعی رازوری یا عرفان در جامعه‌شناسی بود. سورل قلمرو امور بیرون از دایره عقل را کاملاً و صراحتاً پذیرفته بود اما اکنون نمی دانست با آن چه کند. او «آنچه را هراکلیتوس «چرخش» و برگسون «سیلان» فرایندهای کیهانی خوانده بود» کشف کرده بود، ولی نمی خواست از روش برگسون برای «عوظه‌ور شدن» در آن سیلان پیروی کند^{۳۵}، زیرا بیش از آن مرد علم بود که به این کار تن در دهد. سورل با نمادهای تبیین ناپذیرش تنها مانده بود و یگانه نتیجه‌ای که از سر درماندگی می توانست بگیرد این بود که «پپیچیدگی تاریخ ناگشودنی است» و واقعیت همیشه در پس پرده اسرار باقی خواهد ماند.^{۳۶}

سورل کوشیده بود به یاری مفهوم «اسطوره» به واقعیت نزدیکتر شود، اما حاصل کارش این شده بود که هیچ توضیح قابل فهمی در دست نداشت و از واقعیت دورتر افتاده بود. در روش «گسلش» فرض بر قسمی همگرایی یا هماهنگی^{۳۷} با واقعیت بود. اما در مفهوم اسطوره اجتماعی، اصولاً این مسأله حائز اهمیت و درخور اعتنا دانسته نمی شد. کسی که سورل را، دست کم موقتاً، از این بن بست نجات داد، ویلیام جیمز بود. سومین و آخرین صورتی که سورل به روش خود در علوم اجتماعی داد، در چارچوب نظریه فلسفی اصالت عمل بود. او حتی پیش از آنکه نام ویلیام جیمز به گوشش خورده

34) Sorel, *Reflections*, p. 49.

35) Humphrey, op. cit., p. 136.

36) Sorel, *Les Illusions du progrès*, p. 2.

37) congruence

باشد، به موضعی نزدیک موضع او رسیده بود. پافشاری همیشگی وی بر اینکه هر نظریه اجتماعی معتبر باید از عمل سرچشمه بگیرد، مستلزم اتخاذ روشی بر مبنای اصالت عمل بود. سورل نیز مانند جیمز، نسبت به هر گونه صورت بندی مبتنی بر تعقل محض بدگمان بود و جنگ و گریزش با متفکران سده هجدهم و هوزیتیویستهای قرن نوزدهم که به پیشرفت معتقد بودند، از همین بدگمانی مایه می گرفت. ولی از سوی دیگر، با جیمز همدانستان بود که باید حدی برای ضدیت با تعقل قائل شد و، به این جهت، به اینکه او و جیمز را ضد تعقلی بخوانند اعتراض می کرد و می گفت چنین وصفی در مورد ما صادق نیست، زیرا ما سعی داریم «پیشان اندیشیهای ناشی از علم پرستی را زائل کنیم تا معلوم شود که نتایج مشروع کارهای عقلانی درخور اعتماد کامل است.»^{۳۸} نه سورل با انسان گرایی کلاسیک و عقلی اروپا که سنتاً در ادبیات به ارث رسیده بود نزاعی داشت و نه جیمز؛ هر دو پرورده همین سنت بودند و گنجینه خیالشان برکشیده از آن بود. چیزی که به آن اعتراض داشتند سوء استفاده از سنت مذکور به صورت چاره گریهای صرفاً لفظی در فلسفه بود.

بنابراین، طبیعی بود که سورل در آخرین مجموعه مقالاتش که به صورت کتاب منتشر شد، در ترویج عقاید جیمز در فرانسه بکوشد و بخواهد نام جیمز و خودش در ذهن مردم با هم پیوند پیدا کنند. البته او سعی داشت برگسون را هم به این حلقه بکشاند، که باز با توجه به شوقی که برگسون نسبت به آراء فیلسوف امریکایی نشان می داد، کاملاً طبیعی می نمود. اما سورل همانطور که نمی خواست کاملاً از برگسون پیروی کند، برای انتقاد از بعضی جزئیات کار جیمز هم محدودیتی برای خود قائل بود. سورل بر آن بود که جیمز اگر حزم کافی نشان می داد، با کسانی مانند هانری پوانکاره در فرانسه متحد نمی شد که به بهانه «تبیین ساده انقلابی که در عصر ما در طبیعت مصنوعی مورد مطالعه فیزیکدانان روی داده است، درباره واقعیت علم ابراز تردید می کنند.»^{۳۹}

«واقعیت علم» نیز مانند اخلاق حاکم بر مناسبات جنسی، یکی از نقاط حساس سورل بود و این حساسیت نمی گذاشت از اعتقادی که او بتازگی به اصالت عمل پیدا کرده بود، بهره کامل ببرد. جیمز بی آنکه دغدغه به خود راه دهد، نسبت به علم و شعور عادی شکاکیت پیشه کرده بود. این نگرش شکاک، آسایش خاطر سورل را یکسره بهم می زد. او اکنون حاضر بود بمراتب بیش از گذشته به شعور عادی تکیه کند، اما طبعش اجازه نمی داد که در اعتماد

38) Sorel, «Avant-propos» (1917), *Pragmatisme*, pp. 2-3.

39) Sorel, «De Kant à William James», *Ibid.*, pp. 84-5.

جیمز نسبت به روشهای عقلی سرسری شریک شود، زیرا هنوز آثار موشکافی و سختگیری روزهای مهندسیش پابرجا بود.

از این رو، آخرین صورت بندی اندیشه سورل هیچ گاه به مرحله قطع و یقین نرسید و حتی باید گفت اصولاً جنبه نهایی پیدا نکرد. سورل در نامه ای به کروچه نوشت: «من هرگز از خود نپرسیده ام که نوشته های گوناگونم به چه شکل باید با هم تألیف شوند. همین طور به اقتضای وقت، روزانه چیزهایی می نویسم.»^{۴۰} به این مفهوم می توان گفت که سورل در روشی که پیش گرفته بود اصالت عمل [یا فایده عملی] را در نظر داشت. از طریق جیمز پی برده بود که در فلسفه به تعدد عقاید قائل است، ولی اجازه نمی داد به سبب پای بند بودن به این موضع، به شکاکیت کشانده شود و همه چیز را نسبی و اعتباری بینگارد. از امور یقینی در مورد طبیعت «مصنوعی» دست بر نمی داشت و، بنابر این، هرگز نتوانست در جستجوی واقعیت به مقصود برسد و هرگز حتی در نیافت که از «واقعیت» چه اراده می کند. آیا آنگونه که جیمز به طور ضمنی گفته بود، کاربرد این مفهوم صرفاً به منظور آسان کردن کارها در روش شناسی بود؟ یا چنانکه دانشمندان علوم اجتماعی عادتاً مسلم می شمردند، اطمینانی هم به همنهشتی آن با جهان تجربه حسی وجود داشت؟ سورل پاسخی به این پرسشها نداشت، زیرا همان شکل گیری فکری که چنان بینشی نسبت به مسائل اجتماعی و فکری روزگارش به او داده بود، در عین حال نمی گذاشت بصیرتی به نظریه پردازیهای منسجم در باره عمل اجتماعی پیدا کند.

تردید نیست که از نظر ارزشهای دموکراسی غربی، موضع اساسی سورل، به گفته یکی از جامعه شناسان سرشناس امریکا، «از جهت اخلاقی و سیاسی زیانبار بوده است».^{۴۱} در آثار سورل عناصر غیر عقلانی و لاف و گزاف و چیزهای ناپسند زیاد است. هر کس به دلیل نازک طبعی این امور را بحساب نگیرد، مرتکب خطای فاحش شده است. اما به همین وجه خطاست که کسی بخواهد سورل را فقط *sub specie aeternitatis* [فارغ از محدودیت زمان] در نظر بگیرد و به جای اینکه او را انسانی بسیار پرشور و «متعهد» بداند که در موقعیت تاریخی مشخصی عمل می کرده است، صرفاً متفکری مشغول به تصورات کلی و

۴۰ نامه مورخ ۲۸ آوریل ۱۹۵۳. به نقل از: *La Critica*, XXV (1927), 327.

۴۱ نقل از مقدمه Shils به *Reflections* ص ۲۹.

مجردات بینگارد. در مورد سورل نیز مانند نیچه، تذکر این نکته لازم است که او روزگار خویش را از لحاظ فرهنگی و اخلاقی بی قید و بی بندوبار می‌دانست و معتقد بود که به حکم وظیفه، باید باترویج اصول اخلاقی محکمتر و سختگیری بیشتر با «بیمایگی بورژوازی» مبارزه کند. بنابراین، بسیاری چیزها را — مانند نفرت از سوسیالیسم پارلمانی و رویگردانی از دموکراسی طبقه متوسط — که امروز به نظر ما زشت و ناپسنداست، باید به حساب موقعیت او گذاشت (یا به عبارت بهتر، به حساب آنچه به عقیده خودش موقعیت او بود). وقتی پی ببریم که چنین چیزها از قبیل پیشداوریهای او بوده‌است، می‌توانیم به امور کلیتر پردازیم. همچنین اکنون که مطالعات هامفری و مایزل پرونده را روشن کرده است، باید بار دیگر تأکید کرد که سورل را فقط به‌طور بسیار غیر مستقیم ممکن است از پیشگامان کمونیسم و فاشیسم بشمار آورد. تأثیر او در لندن صفر بود. دیدیم که احساسات بنیادگذار کمونیسم جدید نسبت به سورل بکلی غیر از احساسات سفیر شوروی بود که به او احترام می‌گذاشت و دربارهٔ قبرش سؤال می‌کرد. در مورد موسولینی، مسأله پیچیده‌تر است. شک نیست که سورل نه تنها در دوره‌ای که «دوچه»^{۴۲} یکی از موسیالیستهای انقلابگر بود، بلکه هنگامی که در رأس نهضت جدید فاشیسم به سوی قدرت گام برمی‌داشت، سخنان ستایش‌آمیز دربارهٔ او می‌گفت. او از سالها پیش — یعنی از ۱۹۱۲ — مسیر نامتعارف موسولینی را در آینده پیشگویی می‌کرد و از این جهت تقریباً منحصر بفرد بود. ولی تردید هست که موسولینی هرگز چیز مشخصی از او آموخته باشد. موسولینی از پیش از جنگ با نوشته‌های سورل آشنا بود و به نسبت تغییراتی که در مواضع سیاسی او پیش می‌آمد، بتناوب گاهی او را می‌ستود و گاهی لعن می‌کرد. اما داستان‌آشنایی شخصی آن دو با یکدیگر، بکلی ساختگی است. حقیقت امر این است که موسولینی تصویری را که از عمل سیاسی داشت، ظاهراً خودش شخصاً حاصل کرده بود. تصورش در این مورد مشابه تصور سورل بود، منهای ظرافتهای آن. موسولینی برای اینکه ببیند چگونه باید به قدرت برسد، نیاز نداشت از سورل درس بگیرد. اما پس از اینکه جایش برمسند قدرت محکم شد، مصلحت دید برای اینکه به آنچه کرده بود وجه عقلی و چهرهٔ محترمانه و روشنفکرانه بدهد، از نوشته‌های سورل شاهد بیاورد، کما اینکه از نیچه و ویلیام جیمز و دیگران هم می‌آورد.^{۴۳}

(۴۲) Duce. لقب موسولینی. به ایتالیایی به معنای «رهبر» — م.

(43) Andreu, *Sorel*, pp. 106-9; Gudens Megaro, *Mussolini in the Making* (London, 1938), pp. 228-45.

حال که این مطالب گفته شد، می‌توانیم با خاطرات آسوده به سورل در مقام یکی از متفکران اجتماعی به معنای عامتر بپردازیم. چنانکه در آغاز این فصل هم گفتیم، تعیین مرتبه سورل در میان معاصرانش فوق‌العاده دشوار است. او به گروهی از نویسندگان فرانسوی تعلق داشت که پیروندشان با یکدیگر چندان محکم نبود ولی همه می‌خواستند سنت تفکر در قالب «تصورات کلی» و مقولات فلسفه دکارت را که در فرانسه پیشینه دیرین داشت، به مسیر درست بیندازند. سورل از پگی متفکر بهتری بود ولی نفوذش به پای برگسون نمی‌رسید. در جامعه‌شناسی، مقامش بر مراتب از وبر و دورکم و حتی پاره‌تو پایینتر است. از شاخ به‌شاخ می‌پرید و، به این سبب، روشش به درد نظریه‌پردازی منظم درباره جامعه نمی‌خورد. در فلسفه تاریخ، بسیاری از همان مسائلی را که کروچه می‌دید او هم می‌دید، اما نه به آن وضوح. بنابراین، ممکن است سؤال شود که اصولاً چرا باید به او پرداخت؟

سورل، به عقیده من، یکی از متفکرانی است که اهمیتشان بیشتر به جهت طرح مسائل است تا حل مشکلات و باید ادامه‌دهنده سنت بزرگ‌مردانی مانند آبلار و نیچه و سقراط محسوب شود که سؤال می‌کردند و آرامش حاکم بر تصورات حاضر و آماده و مورد قبول عامه را بهم می‌زدند. تشبیه او به سقراط با توجه به بی‌لطیفی‌هایی که در نخستین کتابش به او کرده است، شاید عجیب بنظر برسد ولی بجاست. ما هرگز او را ندیده‌ایم و شخصاً نشناخته‌ایم و، بنابراین، نمی‌توانیم درباره تأثیرش در دیگران داوری کنیم. کسانی که سورل را می‌شناخته‌اند، گواهی داده‌اند که جایی که او برآستی گل می‌کرد، در گفت و شنوهای سقراط وار با آشنایانش بود نه در نوشته‌ها. ۴۴ سرخی‌گونه‌ها و ریش سفید بلند و چشمان آبی درخشانی که معاصران جوانش بارها به آن اشاره کرده‌اند، برشور و حرارت سخنانش مزید می‌شد و تأثیری نازدودنی در دیگران می‌گذاشت.

تأثیر سورل هنگامی به بالاترین حد می‌رسید که به مقام نقادی و سنجش‌گری در می‌آمد. سورل نسبت به آنچه بدان معتقد بود احساس تعهد شورانگیز می‌کرد، اما در عین حال، تغییر جهت می‌داد، سرد و گرم می‌شد و ضد و نقیض عمل می‌کرد. مجموع این عواطف و هیجانهای پیچیده را به «تعصب» او تعبیر کرده‌اند، ولی همین موضع بی‌همتا به او امکان می‌داد نیرنگ‌بازیهای فکری را با نقادی و سنجش‌گری برملا سازد. چشمانش به سبب آستیگماتیسم، نافذتر شده بود. ولی در عین حال، این موضع غریب و نامتعارف او

را دستخوش آشفته فکریهای برطرف نشدنی می کرد. دو نمونه از این مواضع جدلی الطرفین در خور ذکر است.

نخست اینکه سورل نه تنها هرگز موفق نشد بین نظریات اجتماعی کلی و تعهدات سیاسیش حداقلی از جدایی برقرار سازد تا نظریاتش فی نفسه ثبوت و تقرر پیدا کنند، بلکه معتقد بود چنین کاری بیهوده است. این اعتقاد امروزه در علوم اجتماعی از بدیهیات است، ولی بیان آن به این صورت تند وحاد قابل دفاع نیست. بیگمان، او درست می گفت که هیچ جامعه شناس و نویسنده سیاسی ممکن نیست بکلی خویشتن را از اصولی که در اخلاق مسلم می انگارد، جدا نگاه دارد؛ اما این کار تاحدی میسر است، منتها سورل این حد را تشخیص نمی داد همچنانکه از درك پیچیدگیهای مسألة «عینیت» در علوم اجتماعی به نحوی که ماکس وبر حدود آن را بعدها معین کرد، ناتوان بود. ۴۵ بنا براین، فکر می کنم پاره تو در مقاله ای که در رثاء سورل نوشت، اشتباه می کرد که می گفت بخشهای تحلیلی کار او را می توان نگاه داشت و آرمانخواهیهای اخلاقیش را می توان کنار گذاشت. ۴۶ این آرمانها چنان تنگاتنگ با تحلیلهای سورل درهم بافته شده اند که بآسانی تفکیک پذیر نیستند.

دوم اینکه سورل هرگز واژگان مناسب و الگوی مفهومی شایسته ای پیدا نکرد که آنچه را عقل سنجش گرش به او می گفت در قالب آن جای دهد. او نیز مانند فروید، در نتیجه آموزشی که اول پیدا کرده بود، واژگانی مکانیستی به ارث برده بود که برای بیان کشفهایش در مراحل بعد کافی و وافی نبود و وقتی درصدد یافتن جانشینی برای آن واژگان برآمد، چیزی بیش از استعاره زنده ولی مبهم «اسطوره اجتماعی» عایدش نشد. سورل می دانست پوزیتیویستها اشتباه می کنند. اما موفق به کشف هیچ مفهوم جدیدی از درك علمی نشد که کسی باور کند مانند برداشت پوزیتیویستها از علم مؤدی به یقین خواهد بود. سورل دیر در زندگی وارد تحقیق در کلیات شده بود و، بنا براین، می دید در برزخ بین ایمان قرن نوزدهم به علوم طبیعی و اطمینان قرن بیستم به انتزاعات دقیق گرفتار شده است. اما آنقدر قوه تشخیص داشت که طبیعت «طبیعی» را از طبیعت «مصنوعی» فرق بگذارد. «گسله ها» و «اسطوره ها» یش عناصر اولیه نظریه ای منسجم بودند. اما او از وصل کردن قطعات به یکدیگر عاجز بود. بعدها مردانی مانند کروچه و ماکس وبر که نیم نسل از او جوانتر بودند، برای حل معمایی که سورل را سرگشته و درمانده کرده بود، دامن همت به کمر زدند.

نوایده آلیسم در تاریخ

I - سنت ایده آلیسم در آلمان

در آلمان، پوزیتیویسم هرگز مانند فرانسه یا ایتالیا ریشه نداشت. برای مردم آلمان، فلسفه اصالت معنوی یا ایده آلیستی در حکم نوعی طبیعت ثانوی بود. در عصر بزرگی که از اواسط قرن هجدهم تا انقلاب ۱۸۴۸ ادامه داشت، تفکر آلمانی در همین قالب شکل گرفته بود. کسی که بر ذهن آلمانیها از همه بیشتر تسلط داشت و به آن شکل بخشیده بود، چنانکه دیدیم ایمانوئل کانت بود و معاصران وی نیز، شیلر و گوته - یعنی نویسندگان کلاسیکی که شاگردان مدارس آلمان با آثار ایشان پرورش می یافتند - افکاری القاء می کردند که معمولاً از همان مقوله تلقی می شد. هگل در نسل بعد آن قواعد و هنجارها را به صورتی جزئی تر و غریب تر استوار کرد. او نیز مانند پیشینیانش، نظریات خویش را بر پایه اصالت معنا یا ایده آلیسم بنا کرده بود و عقیده داشت که حقیقت قصوا در عالم، همانا «روح» یا «معنا»ست نه داده های حسی.

اعتقاد به این امر، وجه تمایز سنت فلسفی آلمان از روش فلسفه در بقیه اروپا بود. همانگونه که در فلسفه انگلیس و فرانسه، تقدم ادراک حسی و اعتبار رروشهای تجربی از بدیهیات شمرده شده بود، در آلمان نیز اولویت «معنا» یا «ایده» مسلم دانسته می شد. بر پایه آن مقدمات، در بریتانیا و فرانسه بعضی نتایج آشنا بدست آمده بود و اصالت سودمندی و پوزیتیویسم از يك سو، و دموکراسی و علوم طبیعی از سوی دیگر، منطقاً به هم پیوند خورده بودند. اما در آلمان وضع به گونه ای دیگر بود و همین باعث آن جدایی و افتراق میان آن کشور و جریان اصلی تفکر اجتماعی در اروپا شده بود که کسانی مانند ارنست ترولچ و فریدریش

ماینکه را رنج می‌داد.^۱ سؤالی که ایشان از خود می‌کردند این بود که چرا انگلیسیها و فرانسویها توانسته‌اند از چنین فلسفه‌های «سطحی» ناظر بر تاریخ و جامعه، شیوه‌های انسانی و پایدار برای هدایت عمل سیاسی درست کنند و آلمانیها با وجود فهم «عمیقتر»، نه تنها در ایجاد تعادل اجتماعی شکست خورده‌اند، بلکه هر چه از عمر قرن بیستم بیشتر می‌گذرد، بیشتر در برابر «اهریمن» قدرت خشن و عریان مادی سر فرود می‌آورند؟

مسئله از جنبه سیاسی به وجهی که گفتیم نزد آلمانیهای حساس و نکته‌سنج مطرح بود. مشکل کیفیت سیاسی جدایی آلمان از جریان اصلی تحولات اروپای غربی، فقط به حاشیه بحث ما در این کتاب مرتبط است، اما در عین حال از تناقضی که در ذات سنت ایده آلیسم وجود داشت نیز حکایت می‌کند. از ۱۷۷۰ تا ۱۸۴۰، اروپا از فیلسوفان و نویسندگان آلمان درس گرفته بود. فرانسویها و بریتانیاییها و ایتالیاییها ناخرسندی از توضیحات عقلی محض و تکاپو برای یافتن خمیره زنده و بالنده تاریخ و جامعه را از متفکران آلمان آموخته بودند. تأثیر مکتب آلمانی ایده آلیسم تاریخی سبب غنای بیحد و حصر قواعد و معیارهای پژوهش اجتماعی شد، ولی به عنوان حکمت عملی، هیچ سودی بر آن مترتب نبود. نوآوریهای سیاسی بزرگ قرن نوزدهم همه از اصولی که در سده پیش مسلم شمرده شده بود ولی از لحاظ فلسفی اکنون از اعتبار افتاده بود، مایه می‌گرفت.

اما بار دیگر در دوره‌ای که از ۱۸۸۰ آغاز شد و با جنگ جهانی اول پایان یافت، نسیمی جان‌بخش از سوی آلمانان وزیدن گرفت و شخصیهایی بسیار متفاوت و مستقل از یکدیگر و حتی متضاد با هم، مانند نیچه و دلتای، مبشر نوسازی حیات فکری در دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ شدند. اما این بار هم نتیجه‌ای از این تعالیم تازه بدست نیامد و اگر تجاربی را که در دهه‌های ۱۹۳۰-۱۹۴۰ و ۱۹۴۰-۱۹۵۰ حاصل شد ملاک قرار دهیم، نتیجه حتی از صفر هم پایینتر بود. تناقض همچنان بر جای ماند و بلکه تشدید شد. آفرینندگی و ویرانگری فکری منشأ واحد پیدا کردند. ولی چنانکه پیشتر هم یادآور شدیم، اینگونه ملاحظات ربطی به مسئله اصلی ما ندارد، هر چند نشان می‌دهد که چرا ممکن نیست سنت ایده آلیسم آلمان را از جنبه عملی بدون شبهه و تردید مورد داوری قرار داد.

دوران سلطنت هگل در خطه تاریخ و جامعه، پرهیجان ولی کوتاه بود و بعد از نیمه قرن، جز نامی از او باقی نبود و فقط مارکسیستهایی که خود را وارث وی می‌دانستند سبب

1) Hajo Holborn, «Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Beleuchtung», *Historische Zeitschrift*, CLXXIV (October 1952), pp. 359-60.

شدند که نفوذش همچنان ادامه پیدا کند. نفوذ پایدارتر را مورخی به نام لئوپولد فون رانکه از خویش به جای گذارد که بیست و پنج سال از هگل کوچکتر بود اما متجاوز از پنجاه سال پیش از او زندگی کرد. طول دوره فعالیت تاریخنگاری رانکه باورنکردنی است و دوره شصت ساله‌ای را در بر می‌گیرد که از اواسط دهه ۱۸۲۰-۱۸۳۰ تا مرگ وی در ۱۸۸۶ به درازا می‌کشد. در این مدت او به آنچنان پایگاه شامخی رسید که مانند نداشت. بزرگترین استادان آلمانی در مکتب او شاگردی کرده بودند. بیگانگانی که شایق آموختن روش جدید پژوهش تاریخی در آلمان بودند، در سمینارهای او کار می‌کردند. در نتیجه تحقیقات یکی از شاگردان وی به نام ویلهلم روشر، حتی مطالعات اقتصادی در آلمان که از سابق هم‌رنگ تاریخی داشت، در این قالب محکمتر از پیش جا افتاد.

رانکه از هگل به عالم روحی رمانتیسم نزدیکتر بود و با همه اصراری که درباره روشهای دقیق پژوهش داشت، در تفکر از مفاهیمی شبیه رمانتیکها استفاده می‌کرد و، مانند آنان، سروکارش بیشتر با شهود و مراقبه و مکاشفه بود تا تصورات محکمی که آزمون تجربی و تحلیل منطقی را از سر گذرانیده باشند. اسلوب کار رانکه نمونه روش ایده آلیسم آلمان بود. پایه تفکر اجتماعی در آن کشور - چه در تاریخ و اقتصاد و چه در جامعه‌شناسی و حقوق - چند اصل نسبتاً ساده بود که به طور شگفت‌انگیزی همه جا، صرف نظر از تفاوت روش و رشته، یکسان بود.

تفکر اجتماعی در مکتب ایده آلیسم بر چند اصل بنیادی به این شرح بنا شده بود.^۲ فرض بر این بود که بین جهان پدیدارها و عالم روحی یا معنوی - یا دنیای علوم طبیعی و دنیای فعالیت‌های بشری - شکافی پرنشدنی وجود دارد. بنا بر این، آلمانیها به این نتیجه رسیدند که باید میان Naturwissenschaft یا علم طبیعت، و Geisteswissenschaften یا «علوم فرهنگی»^۳ (شامل آنچه نزد ما به علوم انسانی معروف است و همچنین آنچه تاریخ یا علوم اجتماعی خوانده می‌شود) فرق بارز بگذارند. به این سبب، عقیده بر آن بود که، برخلاف تصور پوزیتیویستها، امکان ندارد کسی در علوم فرهنگی بتواند از علوم طبیعی‌گرفته‌برداری کند و درصدد کشف «قوانین» کلی بر آید. «از این رو، ایده آلیستهایی که به کارهای آدمی توجه داشتند، در دو راستای عمده افتادند: یکی تاریخ که موضوع آن جزئیات معین و

(۲) مطالب این قسمت مبتنی بر طرحی است که یارسنز (همان کتاب، صص ۸۷-۴۷۳) در این باب بدست داده است.

3) cultural sciences

مشخص است و دیگری فلسفه تاریخ.^۴ شك نبود که کسانی که به تحقیق دقیق در جزئیات علاقه‌مند بودند، بآسانی می‌توانستند در سنت علمی آلمان جا بیفتند. اما در قطب مخالف، کسانی مانند هگل نیز که کارشان ساختن دستگاه‌های عریض و طویل تاریخی بر بنیادهای فلسفی بود یا افرادی از قبیل دیلتای یا ریکرت که می‌خواستند اصولاً تعقل تاریخی را موضوع نقادیهای دور و دراز قرار دهند، در چنان محیطی بر راحتی و حتی راحت‌تر می‌توانستند جایی برای خویش بازکنند. در این میان، آنچه رو به فراموشی می‌رفت، حد وسط مطالعات اجتماعی بود که اهل آن می‌بایست در پی تألیف و ترکیب دقیق و آزمودن بی‌سر و صدای فرضیه‌ها باشند. چیزی که در مورد رانکه اسباب حیرانی و سرگشتگی است همین است که او از يك سو، چنانکه بر همه آشکار بود، در جستجوی «واقعیات» از هر کس دقیق‌تر و سخت‌کوش‌تر بود، اما از سوی دیگر، خلق و مشرب فلسفی داشت، هر چند در این زمینه چنان نبود که روشن و خالی از ابهام سخن بگوید و اسباب خرسندی اهل فن را فراهم سازد و هرگز نمی‌توانست به شیوه‌ای رسا و قابل فهم و بدون دوپهلو‌گویی، درباره تاریخ «استدلال» کند.^۵

از آنجا که فصل معیز «علوم فرهنگی»، ویژگی روحی یا معنوی آن بود، در جامعه و تاریخ نیز بوضوح می‌بایست «روح» نهادها واجد اهمیت اساسی دانسته شود. بنا به سنت ایده‌آلیستی، «هر مفهوم وحدت‌دهنده‌ای که داده‌های تجربی مجزا و منفصل‌الخص از آن قرار داده می‌شدند یا تحت آن قرار می‌گرفتند» به تفکیک از «قوانین» کلی پوزیتیویستها «می‌بایست... نماینده Geist [یا روح] مخصوص و منحصر به فرد یا تمامیت فرهنگی خاصی باشد، ممتاز در حد خویش و فاقد قدر مشترک با هر روح دیگر». «۶ ژرفترین (یا شاید بلندترین) خمیره و درونمایه تاریخ و جامعه همین Geister [یا روحها] بودند؛ اما چه کسی می‌توانست به خود جرأت دهد که آنها را مطالعه یا با هم مقایسه کند؟ هر روح بی‌همتا و، به گفته گوته، «وصف‌ناپذیر» بود. اما تنها کسی که این تأکید بر فردیت و یکتایی را به جایی رسانید که مستلزم بعضی نتایج پوچ و باطل می‌شد، اشپنگلر بود که استدلال می‌کرد محال است روح هیچ تمدنی برای اهل تمدنهای دیگر قابل فهم باشد (که البته خود او هم ناگزیر پند-

4) Ibid., p. 475.

5) Theodore H. von Laue, *Leopold Ranke: The Formative Years* (Princeton, N.J., 1950).

6) Parsons, op. cit., p. 478.

دهنده پندناپذیر شد و نتوانست به آنچه می گوید عمل کند). رویهمرفته، از نظر متفکران ایده آلیست آلمان، مسأله اینکه چگونه ممکن است کسی به فهم رفتار انسانی - یا درحقیقت، رفتار آدمی در قلمرو معنویات - موفق شود، همچنان لاینحل بود. روشن بود که تعیین «علل» اعمال و افعال به شیوه پوزیتیویستها، رافع مشکل نیست. پس می بایست بدون فوت وقت اسلوب انعطاف پذیرتری پیدا شود که از لکه ماشینوارگی منزله باشد و طبیعت را اصل قرار ندهد.

نتیجه این جستجو، روش «درون فهمی»^۷ یا Verstehen بود. دشوارترین مشکلی که در زمینه مسائل فکری و عقلی، خود من شخصاً در این مطالعه با آن روبرو بوده‌ام، همین مفهوم بوده که از همه زوایا و خفایای تاریخ هزارچم روش آلمانی پژوهش در علوم اجتماعی تاریکتر است. ظاهراً نخستین کسی که این اسلوب را به طرز نسبتاً روشن صورت بندی کرد، دیلتای بود. اما نتایجی که به طور ضمنی در جریان مطالعه جامعه بر آن مرتب می شد، بهتر از هر جا در کارهای ماکس وبر آشکار گشت. از این رو، بررسی بیشتر این روش را موکول به وقتی می کنیم که روش مشابهی را که کروچه به مناسبتهای دیگر ابداع کرده بود تحلیل کرده باشیم و به ماکس وبر برسیم.^۸

فعلاً همین قدر یادآوری می کنیم که آنچه بر گسون تحت عنوان قوه شهود یا درون-بینی مطرح می ساخت با آنچه معاصران وی در آلمان پیشنهاد می کردند، دارای بسیاری وجوه مشترک بود. چنانکه دیدیم، بر گسون بر این نکته تأکید داشت که مراد وی از «شهود» بکلی غیر از آن چیزی است که رمانتیکها در نظر دارند و غرض وی، برخلاف ایشان، تاختن به عقل و علم نیست، بلکه می خواهد کار عقل را تکمیل کند. در آلمان نیز به همین وجه، نو ایده آلیستهای دوره ۱۸۸۵ تا جنگ جهانی اول، بمراتب از نخستین فیلسوفان و مورخان ایده آلیست، واقفتر به اهمیت علوم طبیعی بودند. می توان حدس زد که اگر بر گسون به جای فرانسه که پذیرای اینگونه اندیشه ها نبود، در آلمان زندگی می کرد، احتمال داشت به متفکرانی بر بخورد که قادر به درک مقصود او باشند و با نظریه پردازان اجتماعی دقیق و سخت گیری آشنا شود که اسب خیال وی را از جولانهای بیهوده باز دارند و او را در جهتی هدایت کنند که، همانگونه که سورل پیشنهاد کرده بود، مصادیق اجتماعی مشخص برای نظریاتش بیاورد. اما با کمال تأسف، بر گسون در فرانسه گرفتار مذهبیان پر شور و حرارتی شد که او را

7) inner understanding

۸) رجوع کنید به فصل هشتم.

در مسائل اجتماعی به عرفان کشانیدند و باعث شدند که نظریاتش بیهوده و بیحاصل بماند.

در دهه ۱۸۸۵-۱۸۹۰، وضع فکری در آلمان کمابیش به این شرح بود. پوزیتیویسم، چنانکه دیدیم، کسی را که مؤمن به آن طریقه باشد به خود جلب نکرده بود. اما طرز فکر پوزیتیویستی، به معنای اینکه در جو عقیدتی پراکنده باشد، به پیشرفتهای شایان دست یافته بود. دوره عظمت فلسفه آلمان سپری شده بود و اکنون دانشمندان علوم طبیعی از اعتبار و احترام فیلسوفان گذشته بهره می بردند. تاریخنگاری نیز به همین وجه اوج شکوفایی را پشت سر نهاده بود. رانکه مدتها بود درخششی نداشت و شاگردانش و شاگردان شاگردانش فقط به حفظ بخشی از میراث او کامیاب شده بودند. جنبه روحی تعالیمش تقریباً از دست رفته بود و فقط روش او و تأکیدی که بر دقت و سخت کوشی می کرد هنوز خریدار داشت. عده ای از پیروان تازه واردش رفتاری پیش گرفته بودند که، به مفهوم عادی و غیر فلسفی، بسیار شبیه رفتار پوزیتیویستها بود.

مسأله ای که متفکران باذوقتر با آن روبرو بودند این بود که چگونه برداشت رمانتیک از جهان تاریخ و آرمانها را دوباره زنده کنند بی آنکه به اشتباهات رمانتیکهای اصلی دچار شوند. وضعی پدید آمده بود که امکان داشت بدون توسل به فلسفه رمانتیسم که از اعتبار افتاده بود، با پوزیتیویستها با حربه خودشان دست و پنجه نرم کرد.^۹

پیش از آنکه نخستین دهه قرن بیستم به پایان برسد، این زور آزمایی با پیروزی به انجام رسیده بود. دانشجویان دوباره به مطالعات تاریخی و فرهنگی روی آور می شدند و ماینکه بعدها نوشت: «در آغاز قرن، عده دانشجویان تاریخ... همه جا کاهش یافته بود؛ اما پس از آن چنان رو به افزایش گذارد که دهه پیش از جنگ جهانی اول را می توان عصر زرین مطالعه تاریخ و فلسفه محسوب داشت.»^{۱۰}

به یاد داریم که ویلهلم ویندلباندر در خطابه ای که در ۱۸۹۴ به مناسبت ارتقاء به ریاست دانشگاه ایراد کرد، به پوزیتیویسم «اعلان جنگ» داد و فراموش نکردیم که ماینکه چه شوقی به اشتراک مساعی در این امر داشت و چگونه از بیانات ویندلباندر استقبال کرد و با اهل مکتب فلسفی جنوب غرب آلمان چقدر از نظر روحی احساس قرابت می کرد. خطابه ویندلباندر به نظر کسانی که بعدها به گذشته می نگریستند، مانند نخستین تیری بود که

9) Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (Turin, 1956), pp. 17-18.

10) Meinecke, *Strassburg*, p. 22.

در حملهٔ مقابل ایده آلیسم آلمان شلیک شده باشد، اما حقیقت این است که کتاب ديلتای، مدخل علوم فرهنگی، یازده سال پیشتر انتشار یافته بود. متأسفانه در آن زمان هنوز قدر نوشته ديلتای دانسته نبود و تا پیش از دههٔ ۱۸۹۰-۱۹۰۰، آلمانیهای تحصیلکرده هنوز برای شنیدن پیام او آمادگی نداشتند.

دو فیلسوف جنوب غرب آلمان، ویندلباند و ریکرت، و جامعه‌شناس و فیلسوف دیگری موسوم به گئورگ زیمل که آثارش از جنبهٔ نظری با کار آن دو تا اندازه‌ای ارتباط داشت، معمولاً پیروان مکتب نوکانتیسم خوانده می‌شوند، بدین معنا که گفته می‌شود کوششهایشان در مبارزه با پوزیتیویسم، از اصول موضوعه‌ای که از کانت به ارث رسیده بود مایه می‌گرفت. آنان نیز مانند کانت می‌خواستند مقولاتی را که در تفکر بکار می‌رود معین کنند و خصوصاً ببینند چه مقولاتی در علوم فرهنگی مصداق دارد و چه مقولاتی در علوم طبیعی، و بین آنها فرق بگذارند. به طور کلی، نوکانتیها تفاوت آن دو دسته علوم را بیش از آنکه ناشی از موضوع یا هدف علمی آنها بدانند در روشهایی می‌دانستند که در هر يك بکار می‌رود و همین مایهٔ اختلافشان با ديلتای بود. به عقیدهٔ ایشان، هدف علوم فرهنگی بیش از آنکه مانند علوم طبیعی صورت بندی «قوانین کلی یا عام» باشد، فهم «رویدادهای جزئی یا خاص» بود.

تا اینجا، مطلب تازه‌ای نداشت و ستاً جزء بدیهیات تفکر ایده آلیستی بشمار می‌رفت. نازک‌کاری نوکانتیها عموماً و ریکرت بخصوص در این بود که می‌خواستند معین کنند اصولاً چگونه تبیین عالم تاریخ امکان پذیر می‌گردد. اگر هدف علوم فرهنگی یافتن قانونهای عام نبود، پس اهل آن علوم در مواجهه با انبوه «رویدادهای خاص» چه عملی از لحاظ عقلی انجام می‌دادند؟ رانکه گفته بود این عمل مراقبه و مکاشفه است که چندان کمکی به حل مسأله نمی‌کرد. چیزی که ریکرت به قضیه افزود این بود که دانشمند علوم فرهنگی قائل به انتخاب می‌شود و، به عبارت دیگر، با این انتخاب که جنبهٔ ذهنی دارد، تصمیم می‌گیرد که کدام يك از جوانب واقعیت اجتماعی را، به تفکیک از دیگر جنبه‌ها، برای بررسی و فهم برگزیند. او معتقد بود که چنین انتخابی ضرورتاً باید بر پایهٔ نظام ارزشی شخص پژوهنده صورت بگیرد.

این نظریه دربارهٔ گزینش و ارزش، بینهایت به روشن شدن قضا یا کمک می‌کرد و به صورت میراثی برای محققان علوم اجتماعی در آمد که همیشه ممکن بود سودمند واقع شود. بعداً خواهیم دید که ماکس وبر چگونه بر مبنای طرح ریکرت دربارهٔ مقولات، به تحقیقات حتی ثمر بخشتر خودش در روش‌شناسی پرداخت. ولی نظریهٔ ریکرت يك عیب بزرگ داشت،

بدین معنا که چون یکسره مفهوم ارزش را اساس قرارداد داده بود، به طور ضمنی بر این دلالت می کرد که معرفت تاریخی از بیخ و بن ذهنی است. در عالم جامعه و تاریخ، امکان نداشت ارزش از طریق بدست یابیده که درستی یا نادرستی آن موضوع تحقیق قرار بگیرد. ارزش فقط می بایست از راه «شهود» حاصل شود و، بنابراین، هیچ چیز صحت و اعتبار آن را تضمین نمی کرد و مورخ مجبور بود نهایتاً بدون دلیل عقلی به ارزشهای خود ایمان داشته باشد. تنها راه گریز از این بن بست، مابعدالطبیعه بود و ریکرت سرانجام همین راه را در پیش گرفت و بر اساس استدلالهای خودش ناچار فرض را بر وجود قسمی «خودآگاهی عادی» در افراد بشر قرار داد و مدعی شد که نظام ارزشی هر مورخ باید اعتبار مطلق داشته باشد. اما جز در قلمرو مابعدالطبیعه ممکن نبود به چنین فرضی قائل شد زیرا لازم می آمد ارزشها فراتر و بالاتر از مرز خودآگاهی هر مورخ، وجود مستقل و متعالی داشته باشند. بنابراین، معلوم شد نوکانتیها نتوانسته اند پوزیتیویستها را با حربه خودشان شکست دهند و عاقبت، مانند رمانتیکها، ناگزیر از تمسک به مابعدالطبیعه شده اند و گرچه در مواجهه با مسئله فرق بین علوم فرهنگی و علوم طبیعی، شهامت و ذوق سرشار بخرج داده اند، در پیدا کردن چاره اساسی ناکام مانده اند و مشکل همچنان حل نشده باقی است.^{۱۱}

II - دیلتای و تعریف «علوم فرهنگی»

دیلتای نیز همچون هنری ادمز آنچنان قدیمی فکر می کرد که در اواخر عمر از متجددان بشمار می رفت. او هم مانند ادمز در فضای روحی سده هجدهم و اوایل قرن نوزدهم زندگی می کرد و در بخش اعظم قرن اخیر، از زمانه او پس مانده بود. اما ناگهان سر پیری مشاهده کرد که پیشگام و رهبر فکری قرن جدید شده است.

دیلتای پنج سال پیش از ادمز در ۱۸۳۳ بدنیا آمد و در ۱۹۱۱، هفت سال قبل از همتای امریکاییش، چشم از گیتی فرو بست. بنابراین، وقتی کتابش، مدخل علوم فرهنگی، انتشار یافت، پنجاه ساله بود و بعد از آن نیز ده سال گذشت تا تأثیر و نفوذ حقیقی اش آشکار شود. دیلتای در اواخر عمر به موفقیت دست یافت و هنگامی که باز نشسته می شد با آنچنان اقبالی روبرو بود که حتی بزرگترین سالن کنفرانس دانشگاه برلین نیز گنجایش شنندگان را نداشت.

11) Rossi, op. cit., pp. 178-79, 183, 187, 205-7.

دیلتهای در سلوك فکری راه درازی را پشت سر گذاشته بود. پسر کشیشی از مردم ناحیه راین بود و با موسیقی و علم کلام (متنهای بدور از خشکی و تعصب) بار آمده بود. نخست در عالم اندیشه به اشکال مآخر ارادت پیدا کرد که از متکلمان عصر رمانتیسم بود و تصمیم گرفت به سلك روحانیون در آید. اما در دانشگاه به طور روزافزون به فلسفه و تاریخ متمایل شد. در برلین به رانکه برخورد کرد که در آن هنگام مقام پیشوایی پیدا کرده بود. و با یوهان گوستاو دروین آشنا شد که سیزده سال از رانکه کوچکتر بود و طرز فکرش بیشتر رنگ هگلی داشت و بعدها حافظ سنت ایده آلیسم تاریخی در بحبوه نفوذ پوزیتیویستها شد.

در ۱۸۶۷، دیلتهای در دانشگاه بآل به مقام استادی فلسفه رسید (نه تاریخ یا علم کلام) و با بورکهای آشنایی پیدا کرد و از بازیهای روزگار اینکه چیزی نمانده بود با نیچه آشنا شود. سپس در دانشگاههای کیل و برسلاو به تدریس پرداخت و در ۱۸۸۲ به استادی کرسی سابق هگل در دانشگاه برلین ارتقاء یافت. مدخل علوم فرهنگی در این هنگام نزدیک به اتمام بود و دیلتهای راه خود را در جهان اندیشه مشخص ساخته بود. آنچه در دلش موج می زد آمیخته متغیری بود از خاطرات و دانش منظم و روشمند تاریخی و حسرت به حال دنیای روحی از دست رفته عصر روشنگری و احساس احترام به روشهای تحقیقی پوزیتیویستها و، در پس اینها همه، قسمی اعتقاد به وحدت وجود^{۱۲} که یادآور علم کلام در روزگار رمانتیسم بود. دیلتهای مردی ملایم و لطیف طبع بود و به رفق و آشتی متمایل داشت، اما برای اینکه میان این گرایشهای گوناگون نوعی الفت و سازگاری برقرار کند، دست به تلاشی عظیم زد و سرانجام اثری از خود به یادگار گذاشت که در زمینه تألیف و ترکیب، یکی از مهمترین کارهای فلسفی است.^{۱۳}

این اثر را می توان نقد عقل تاریخی^{۱۴} محسوب داشت. دیلتهای می خواست همانگونه

12) pantheism

(۱۳) برای آگاهی از جزئیات زندگی دیلتهای، رجوع کنید به:

Otto Friedrich Bollnow, *Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie* (Leipzig, 1936).

H. A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (London 1952).

Hajo Holborn, «Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason», *Journal of the History of Ideas*, XI (January 1950), 93.

William Kluback, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of History* (New York, 1956).

در این زمینه، مقدمه کثورک میش به کلیات آثار دیلتهای نیز خواندنی است.

14) Critique of Historical Reason.

که کانت برای عقل «محض» و عقل «عملی» منشأ خدمت شده بود، او هم به علم تاریخ خدمت کند که رئیس فلاسفه آلمان از آن غفلت کرده بود. برای نقد و سنجش مقولات حاکم بر عقل تاریخی، برنامه‌ای ریخته شد که هرگز کاملاً به اجرا در نیامد. اما بخشهای بزرگی از آن در نوشته‌های منتشرشده ديلتای دیده می‌شود. تا سی سال پس از انتشار مدخل علوم فرهنگی — که چنانکه از عنوان کتاب بر می‌آید، «مدخل» و «مقدمه» ای بیش نبود — ديلتای افکاری را که داشت پیوسته دگرگون می‌کرد و به صورت‌های مختلف پرورش می‌داد و در قالب کتابها و مقالات جدیدی می‌ریخت که قادر به تکمیلشان نبود.

بدیهی است در مطالعه‌ای مانند این کتاب، معرفی و تحلیل آثار متفکری همچون ديلتای که اندیشه‌ای چنان چندوجهی و پیچیده داشته و به آنهمه موضوعات گوناگون می‌پردازد، امکان‌پذیر نیست. افزون بر این، او از افراد «نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰» نبود و بیشتر باید پیشگام و پیشاهنگ بزرگی بشمار رود. هدف من جز این نیست که صورت کلی مسائل عمده‌ای را که ديلتای در حوزه نقدی تاریخی با آنها روبرو بود ارائه دهم و فرق بگذارم بین مسائلی که وی موفق به یافتن راه حل دائمی برای آنها شد و دیگر مسائلی که در برابرشان حیران ماند. اما پاسخهای موقتی که او به مسائل اخیر داده نیز واجد اهمیت است، زیرا بدین وسیله زمینه را برای پژوهندگان جوانتری مانند کروچه و وبر آماده ساخته است که بعدها با اعتماد بنفیس بیشتر وارد تحقیق شدند.

اهمیت ديلتای، به کلی‌ترین بیان، ناشی از این است که او نخستین کسی بوده که تاریخ را به کاملترین و ظریفترین وجه با پوزیتیویسم و علوم طبیعی روبرو کرده است. مشکل ديلتای در این زمینه با مشکل کانت تفاوت می‌کرد. کانت نه تنها برای او، بلکه برای ویندلباندریکرت نیز مقام استادی و پیش‌کسوتی داشت، ولی ديلتای بیش از آن دو استقلال خویش را در برابر او حفظ می‌کرد. با انتشار مدخل علوم فرهنگی، ديلتای مستغرق در «مسأله ارزش علمی تاریخنگاری شد که هم به صورت رسالت او در زندگی درآمد و هم در سراسر عمر مایه رنج و آزارش شد».

ديلتای همان بیزاری و نفرتی را که از اول از هر گونه جزمیت داشت و مهمترین ویژگی طرز فکرش بشمار می‌رفت، در این حوزه جدید نیز حفظ کرد. او عقیده داشت که علوم تاریخی و اجتماعی همیشه تا پایان قرن هجدهم بنده فلسفه اولی بودند و گرچه بعداً در نتیجه زحمات اهل مکتب تاریخنگاری آلمان از آن بند آزاد شدند، چون مشروعیت فلسفی کسب نکردند، دوباره با ظهور پوزیتیویسم با خطر بازگشت

به حالت بندگی روبرو گشتند. برای نجات آن علوم از این خطر، ديلتای کتاب مدخل علوم فرهنگی را نوشت.^{۱۵}

این کار از این جهت تازگی داشت که هدفش پیکار با پوزیتیویسم با حربه خود آن بود. ديلتای با خودداری از اینکه از فلسفه اولی استمداد کند، صریحاً اعتبار و ارزش پژوهش علمی را باز شناخت. یکی از کوبنده ترین ایراداتش این بود که پوزیتیویسم نیز مانند فلسفه های آینده آلیستی که اکنون از میدان بیرون رانده شده اند، خود از مقوله ما بعدالطبیعه است، منتها کلیاتی را که می بافت به جای اینکه به نمایش بگذارد، بتلویح بیان می کند. ديلتای با علم و روش علمی نزاعی نداشت و بیشتر می خواست از مشتبّه شدن جهان طبیعت با جهان فعالیت بشر جلوگیری کند و می گفت در عین اینکه آن هر دو قلمرو را می توان به روش علمی مطالعه کرد، علمی که موضوعش دنیای فرهنگ و جامعه و تاریخ باشد، قسم دیگری از علم و غیر از چیزی است که معمولاً به آن نام خوانده می شود. هدف مدخل علوم فرهنگی تحدید این قسم دوم پژوهش علمی بود.^{۱۶}

دیلتای مدعی بود که فرق میان علوم طبیعی و علوم فرهنگی در سه چیز است: «رشته تحقیق، نوع تجربه و نگرش محقق».^{۱۷} فرق اول واضح بود، هر چند مورد توجه ویندلبانند و ریکرت قرار نگرفته بود. دو فرق دیگر به این صورت ساده خلاصه می شد که معرفت در علوم طبیعی منشأ خارجی دارد اما در علوم فرهنگی از گونه ای سلوک ددونی و تجربه باطنی و درک زنده سرچشمه می گیرد. از این رو، معنای تاریخ ثابت نیست و به اختلاف موقعیت زمانی و محیط فرهنگی هر مورخ و تصمیماتی که او در زندگی خصوصی خویش می گیرد، مختلف است.^{۱۸}

دیلتای سپس از این حد نیز فراتر رفت و فرق علوم طبیعی با علوم فرهنگی را به شکل ظریفتری درآورد و قائل به سه نوع قضیه یا خبر در زمینه مطالعات فرهنگی شد. قسم اول با واقعیت [یعنی آنچه هست] سروکار دارد و ایسن موضوع تاریخ است. قسم دوم برمی گردد به آنچه از واقعیت انتزاع می شود، یعنی به اصطلاح ما، علوم اجتماعی. و

15) Carlo Antoni, *Dalla storicismo alla sociologia* (Florence, 1940), p. 18.

۱۶) باید متوجه بود که واژه آلمانی Wissenschaft [= علم] از کلمه انکلیسی science حد صدق و سیمتری دارد و علاوه بر علوم خاص، آنچه را صرفاً Learning [= دانش، معلومات] خوانده می شود نیز در بر می گیرد.

17) Rossi, op. cit., p. 58.

18) Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Leipzig and Berlin, 1922), pp. 97, 109.

سرانجام قضایایی که بر ارزش داوریه^{۱۹} یا «قواعد» دلالت دارند، یعنی «عنصر عملی در علوم فرهنگی». از نظر ما در این کتاب، قسم دوم از همه جالبتر است. ديلتای معتقد بوده که ابزار تحلیلی لازم در مطالعات تاریخی از همین گونه قضایا فراهم می گردد و علوم اجتماعی برای فهم تاریخ دارای اهمیت اساسی است. ولی او همچنین بر آن بوده که اینگونه نظریه های تحلیلی فقط گاهی بتناوب روشنگر تحقیقات تاریخی است و بیشتر اوقات مورخ باید به چیزی شبیه «خیالبافیهای هنرمندان» متکی باشد.^{۲۰}

مطابق طرح ديلتای، از جهت نظری این امکان بوده که شماره رشته های قسم دوم بی آنکه حدی بر آن متصور باشد، افزایش داده شود، زیرا، به عقیده او، ایجاد علوم فرهنگی یا اجتماعی تازه بستگی به این داشت که روشهای نو برای نگرستن به داده های موجود ابداع کنیم، نه اینکه اصولاً «قلمرو» جدیدی برای این منظور به آنچه داشته ایم بیفزاییم. با اینهمه، ديلتای معتقد بود که بعضی از روشهای جدید برای نگرستن به درونمایه تاریخ، بیش از حد کلی و مابعدالطبیعی است و این حکم بویژه در مورد جامعه شناسی صدق می کند. البته باید توجه داشت که در آن زمان هنوز دورکم و وبر و دیگر بنیادگذاران جامعه شناسی شروع به کار نکرده بودند. کنت و اسپنسر جامعه شناسی را در قالبی جزئی ریخته بودند که تجربه و مشاهده در آن اصل دانسته نمی شد و، از این رو، برای ديلتای ممکن نبود آن رشته را جز به آن صورت در نظر مجسم کند. نمونه و سرمشق علوم انتزاعی در جهان فرهنگ، به نظر وی، روانشناسی و اقتصاد بود.^{۲۱}

برخورد ديلتای با روانشناسی بیش از هر جنبه دیگر اندیشه او باعث مناقشه بوده است. پس از انتشار مدخل علوم فرهنگی، مهمترین کار او در زمینه نظری، سعی در تأسیس قسمی «روانشناسی توصیفی و تحلیلی» بود^{۲۲} و این خود از توجه خاص وی به آن رشته حکایت می کرد. بعضی از منتقدان - خاصه آنانکه خواسته اند از سرمشق کروچه پیروی کنند - کوشش ديلتای را برای متحد ساختن روانشناسی و تاریخ، به منزله تسلیم در برابر پوزیتیویسم تلقی کرده اند. دیگران که، به نظر من، منصف تر بوده اند، این کار را کوششی دلیرانه برای پیوند گستن از روانشناسی زیاده صوری آن روزگار شمرده اند. ديلتای نیز مانند برگسون

19) value judgments

20) Ibid., pp. 26, 40.

21) Ibid., pp. 85, 91-2.

22) «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie», *Gesammelte Schriften*, V, pp. 139-240.

می‌خواست اساس نظریه‌پردازی را در روانشناسی از مجردات به «داده‌های بیواسطه خود آگاهی» [یا معلومات حضوری] منتقل کند. همچنین مدعی شده‌اند که او در فروید تأثیر داشته است، اما من شاهد مستقیمی در تأیید این امر پیدا نکردم. ولی در اینکه بین طرز فکر او و ویلیام جیمز نوعی الفت و همسازی بود، تردید نیست. جیمز در ۱۸۶۷ در برلین با ديلتای آشنا شد و بقدری به او تمایل پیدا کرد که از اینکه نتوانسته بیشتر او را ببیند، دریغ می‌خورد. متقابلاً، سی سال بعد هنگامی که کتاب ویلیام جیمز، انواع سیر باطنی، انتشار یافت، ديلتای زبان به ستایش گشود و آن کتاب را خدمت بزرگ آمریکا به فهم دیانت از نظر روانشناسی معرفی کرد.^{۲۳} چنان هر دو دانشمند به یکدیگر احترام می‌گذاشتند که یکی از منتقدان ديلتای را «ویلیام جیمز آلمان» خوانده است.^{۲۴}

ديلتای می‌خواست نوشته‌هایش در روانشناسی، مقدمه‌ای برای جلد دوم مدخل علوم فرهنگی باشد. اما جلد دوم هرگز منتشر نشد، زیرا بعضی دیگر گوینها در اندیشه ديلتای روی داده بود و مسائل شناخت‌شناسی که در آثار پیشینش حل نشده باقی بود، دست از سرش بر نمی‌داشت. او به این نتیجه رسیده بود که کافی نیست بگوییم علوم فرهنگی با قسمی درون‌فهمی سروکار دارند که محصول تجربه ناشی از همدلی و مؤالفت است. باید توضیح دهیم که منظور از آنگونه تجربه چیست و پژوهنده‌ای که به فهم فرهنگ بشری کامیاب می‌شود، از چه مراحل باید در ذهن خویش گذر کرده باشد. از این رو، ديلتای در آخرین نوشته‌هایش، گرفتار مسأله تعریف و تحدید نسبت میان «تجربه» و «بیان» و «فهم» شد تا به‌طور خلاصه معین کند که جهان تاریخ چگونه «ساخته» می‌شود. (در این نوشته‌ها، ديلتای برای توصیف کار مورخ یا دانشمند علوم اجتماعی، پیوسته با توسل به استعارات اخذ شده از هنرهای تجسمی و معماری سخن می‌گفت).^{۲۵}

ديلتای پاسخ قطعی به مسأله معرفت تاریخی نداد و این مهمترین حوزه‌ای است که محققان بعدی راه حل روشن ولو زیادی ساده‌کروچه یا روش عملی و نسبی ماکس وبر را بیشتر پسندیده‌اند. سوای این، بسیاری زمینه‌های دیگر نیز هست که امروز وقتی از نظرگاه

23) Antoni, op. cit., pp. 9, 18. R.G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford, 1946), pp. 173-75. Holborn, op. cit., pp. 96, 109, 111.

24) Albert Salomon, «German Sociology», in Georges Gurvitch and Wilbert E. Moore (eds.), *Twentieth Century Sociology* (New York, 1945), p. 591.

25) «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», *Gesammelte Schriften*, VII (Leipzig and Berlin, 1927), pp. 77-188.

کنونی می‌نگریم، ديلتای را در آنها مبشر کروچه می‌بینیم. فی‌المثل، ديلتای به پیروی از ویکو مدعی بود که در مطالعات فرهنگی، برخلاف علوم طبیعی، فرق کیفی بین ذهن‌شناسنده و عین مورد شناسایی - یعنی پژوهنده و داده‌های مورد پژوهش - نیست و هر دو به يك عالم در تاریخ بشر تعلق دارند. مثال دیگر اینکه او می‌گفت عمل مورخ این است که گذشته را باز برای خود زنده کند و دوباره آن را به تجربه دریا بد و این کار - یعنی این بازآفرینی که مورخ به وسیله آن درصدد بیان آن چیزی برمی‌آید که فهمیده است - هم فعالیتی علمی است و هم هنری. و سرانجام باید از این اعتقاد ديلتای ذکر کرد که نظام ارزشی مورخ و آنچه توجه او را جلب می‌کند، ناگزیر از موقعیت تاریخی خود وی نشأت می‌گیرد.

با اینهمه، دور از انصاف است که ديلتای را صرفاً پیشتاز کروچه معرفی کنیم. از بعضی جهات، ديلتای دورنگرتر از کروچه بود و با مسائلی دست و پنجه نرم می‌کرد که کروچه یا از مواجهه با آنها طفره می‌رفت یا اصولاً وجودشان را منکر می‌شد. آگاهی ديلتای از نسبت نزدیک تاریخ با علوم اجتماعی، بیش از کروچه بود. ديلتای می‌کوشید طرحی برای روانشناسی آینده بریزد، حال آنکه کروچه قضیه را اصولاً فرزند نامشروع مکتب اصالت طبیعت در فلسفه معرفی می‌کرد و سرسری کنار می‌گذاشت. میدان دید ديلتای از کران تا به کران افق را فرا می‌گرفت و او سعی داشت نظمی در رشته‌های گوناگون دانش و هسته‌های متعارض مطالعات فرهنگی برقرار سازد. کروچه واقع‌بین‌تر بود و مشعلی را که در دست داشت تنها بر فراز چند موضع استوار و مصون از تعرض قرارداده بود و از این مواضع فقط حوزه‌هایی از هستی آدمی را از نظر می‌گذرانید که مستقیماً روشن شده باشند. هیچ انسان فانی - و یقیناً هیچ کسی که فکر و ذهنش در سومین ربع قرن نوزدهم شکل گرفته بود - نمی‌توانست برنامه‌ای را که ديلتای ریخته بود به انجام برساند. او نیز مانند ماکس وبر در پی تألیف و ترکیبی بود که در توان آدمی نمی‌گنجید و در این کار حتی موفقیت وبر را هم نداشت. می‌گویند ديلتای در اواخر عمر چنان از فکر کتابهایی که ناتمام گذاشته بود رنج می‌کشید که شبها خواب به چشمانش نمی‌آمد. بی‌آنکه به جایی برسد، تلاش می‌کرد تا مگر از چنبر نسبی‌گرایی و شکاکیتی که از افکارش لازم می‌آمد، راهی به بیرون باز کند. از سخنان اوست که: «مورخ تنها به‌شرطی ممکن است بر شکاکیت تاریخی چیره شود که روشی که بکار می‌برد بستگی به تعیین انگیزه‌ها نداشته باشد.»^{۲۶} ولی

26) «Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», *Gesammelte Schriften*, VII, p. 260.

پیوندی که خود وی میان تاریخ و روانشناسی استوار کرده بود مستلزم «تعیین انگیزه‌ها» بود. اگر بنا بود کسی به شیوهٔ روانشناسان پیش برود و بکوشد باز یگران صحنهٔ تاریخ را از طریق همدلی با ایشان بهتر درک کند، می‌بایست هیچ معیار اخلاقی ثابتی نباشد که تمسک به آن امکان‌پذیر گردد و هیچ میزان و هنجاری نباشد که ارزشهای متعارض را بتوان به محک آنها زد و دلتای، برخلاف نوکانتیها، توسل به ارزشهای متعالی و فراتر از تجربه را که رنگ مابعدالطبیعی داشته باشد دون شأن خویش می‌دانست.

زحمت دلتای نافرجام بود ولی با وجود این، منشأ تأثیر عظیم شد. فرقی که او میان علوم طبیعی و علوم فرهنگی گذاشته بود، به صورت شاخصی برای مورخان و دانشمندان علوم اجتماعی درآمد. دیگر پس از دلتای، مورخان نیازی نمی‌دیدند که به سبب خصلت «غیر علمی» رشتهٔ منتخبشان پوزش بخواهند، زیرا پی برده بودند که چرا روشهای معمول در تاریخ ممکن نیست با روشهای علوم طبیعی یکسان باشند. سنتی که برای نگاشتن تاریخ سیر اندیشه‌ها بوجود آمد و ماینکه بعدها برجسته‌ترین متخصص آن شد به طور طبیعی از بطن تعالیم دلتای بدنیا آمد. ۲۷ حتی همین کتاب — چه از نظر تصویری که موجد آن بوده و چه از لحاظ جهتی که به آن داده شده — زاییدهٔ قواعد و موازینی است که نخست دلتای برای تحقیق فلسفی دربارهٔ جامعه وضع کرد.

III- کروچه: از «نخستین رسالات» تا «تاریخنگاری»

برگسون معتقد بود که «جوهر فلسفه چیزی جز روح سادگی نیست» و صرف نظر از اینکه از چه دیدگاه به فلسفه نگاه کنیم «همواره می‌بینیم که پیچیدگی و غموض سطحی و برساخته‌های عارضی و ترکیبهای وهمی است. تفکر فلسفی، کاری ساده است.» ۲۸ برگسون این سخنان را در کنگرهٔ فلسفهٔ بولونیا در میهن کروچه در ۱۹۱۱ بیان داشته بود. در آن سال، او در اوج شهرت بود و فیلسوف ایتالیایی در آستانهٔ اتمام سلسله مطالعات منظمی که بعدها وی را به مقامی شامخ و منحصر بفرد در میان فیلسوفان ایتالیا رسانید.

وجه اشتراك استادفلاسفهٔ فرانسه در قرن بیستم و همکار ایتالیاییش، سادگی و برازندگی

27) Holborn, op. cit., pp. 116-17.

28) Bergson, «L'Intuition philosophique», *La Pensée et le mouvant: Essais et conférences* (Paris, 1934), p. 139.

نشرشان بود. انشای کروچه حتی سر راست تر از نثر برگسون و به زبان محاوره نزدیکتر و آزادتر از قید استعارات و صنایع لفظی بود. نوشته‌های هر دو بسیار روان خوانده می‌شد و بدون شك این امر به اعتلای مقامشان كمك می‌کرد. افزون بر این، برگسون و کروچه وجوه اشتراك دیگری نیز داشتند که از همه برجسته‌تر انتكاشان به قوه شهود بود. ولی کروچه خود منکر هر گونه مشابهت بود و تأکید داشت که اسلوب او در فلسفه بر محور مفاهیم دقیق دور می‌زند، حال آنکه روش برگسون در حل امور بیرون از دایره منطق باقی مانده است. او در آثار فیلسوف فرانسوی «نوعی رمانتیسم فلسفی» می‌دید که سخت با ذوق سلیمش که از ویژگیهای فرهنگ حوزه مدیترانه است، مغایرت داشت. ۲۹

کروچه بسیار بندرت درباره نوشته‌های فروید اظهار نظر می‌کرد و تا پیش از اواخر عمر، عنایتی به ماکس وبر نداشت و با وجود دانش وسیع و شگفت‌انگیز و انبوه عظیم کتابهایی که خوانده بود و می‌خواند، لازم نمی‌دید از همه نوجوییها و نوآوریهای معاصرانش پیوسته آگاه باشد و تنها به آنچه به مسائل مورد توجهش مربوط می‌شد، بسنده می‌کرد. مردی بود برخوردار از استقلال فکری و آرامش و مناعت باطنی و توازن فکری و عزت نفس و ایمنی درونی و بی آنکه شبهه و تشویشی به خود راه دهد، استوار به راهی که در پیش گرفته بود می‌رفت. تنها وقتی که گامهایش سست شد، در دوره‌ای کوتاه در جریان جنگ جهانی اول بود. در قرن متشنج و پر تلاطم ما، کسی که اینقدر به خود اعتماد داشته باشد، آنچنان ناهمگام با روزگار بنظر می‌رسد که دل هر ناظری از او شاد می‌شود.

اندیشه کروچه، پهنه‌ای دایره المعارف وار داشت. مجموعه آثارش به بیش از شصت جلد می‌رسد، و تازه این غیر از مقالات متفرقه او در مجله لاکریتیکا است، که از ۱۹۰۳ به بعد به سردبیری خود وی منتشر می‌شد و به منزله کارنامه رشد و تحول فکری اوست. کروچه نیم قرن همچون دیکتاتوری خیرخواه و مصلح بر حیات ادبی و فلسفی ایتالیا فرمان می‌راند. از روزگار گوته تا آن هنگام، هیچ کس نتوانسته بود به تنهایی بر فرهنگ یکی از مهمترین کشورهای اروپا اینچنین چیرگی مطلق پیدا کند.

اما در دنیای خارج از ایتالیا، کروچه بیشتر به عنوان مورخ و در زمینه فلسفه نقدی تاریخ نفوذ و اعتبار بهم رسانید و در این کتاب نیز در همین مقام درباره او بحث می‌کنیم. وانگهی، صحیح هم همین است که در فصلی که بقیه اشخاص مورد مطالعه ما همه آلمانی

29) Manlio Ciardo, «Croce e Bergson nel pensiero contemporaneo», in Francesco Flora (ed.), *Benedetto Croce* (Milan, 1953), p. 384.

هستند، کروچه را شخصیت محوری و اصلی قراردهیم، زیرا اگرچه او هرگز بیرون از ایتالیا درس نخوانده بود و حتی باید گفت عمده‌تأ پیش خود تحصیل کرده بود، آموزش فلسفی و تاریخی‌ش بیشتر رنگ آلمانی داشت و موازینی که برای پژوهشهای تاریخی و قواعدی که به‌منظور تعبیر نقدی ایجاد کرد، در قالب نظریات ژرمانیک شکل گرفته بود و پیر و مرشدش در فلسفه، علاوه بر ویکو و ده سانکتیس، هگل بود — البته کارل مارکس.

پیشتر مرحله مارکسی رشد فکری کروچه را تحلیل کرده‌ایم و دیده‌ایم که چگونه او تا پیش از سال ۱۹۰۰ خویشتن را از قید این وسواس موقت خلاص کرده بود. اکنون دوباره به عقب برمی‌گردیم تا آنچه را قبلاً در او تأثیر گذاشته بود و به افکار دوران پختگی و بلوغ فکری‌ش شکل داده بود، بررسی کنیم.

بندتو کروچه در استان آکوئیل در منطقه شمالی منطقه جنوبی ایتالیا در ناحیه‌ای به نام آبروتسی در خانواده‌ای توانگر دنیا آمد. در کودکی همراه پدر و مادرش به ناپل رفت و نه تنها بقیه عمر را در آن شهر بسر برد، بلکه چنان با شوق و حرارت و همدلی در زندگی مردم آن شهر شریک شد که از هر جهت به ایشان شباهت یافت و به ناپل و آنچه مربوط به ناپل بود — اعم از پست و والا — عشقی شورانگیز پیدا کرد. از شلوغی و سروصدا و ناپاکیزگی آن شهر گریزان نبود و با دبستگی و پشتکار کوچه‌های تنگ آن را در جستجوی گذشته زیر پا می‌نهاد. مجذوب و مفتون ترانه‌ها و قصه‌های عامیانه همشهریان‌ش بود و تا آخر عمر لهجه و اصطلاحاتشان را چاشنی مکالماتش می‌کرد. به خود می‌بالید که وارث فرهنگی شده است که گرچه براتب پایینتر از فرهنگ شمال ایتالیاست، اما شهری چون ناپل بر شالوده آن پدید آمده است که شهر فلاسفه — و بالاخص وطن بنیادگذار سنت تاریخنگاری فلسفی، یعنی جامباتیستا ویکو — است.

در ۱۸۸۳، در هفده سالگی، کروچه پدر و مادرش را در زمین لرزه‌ای در ایسکیا از دست داد و وارد دوره‌ای از زندگی شده که بعدها آن را «کابوس... و تیره‌ترین و تلخ‌ترین سالهای» عمر خود توصیف کرد. یکی از بستگان نزدیکش به نام سیلیویو اسپاونتا که مردی متعین و فیلسوفی سرشناس و رهبر جناح راست در صحنه سیاسی ایتالیا بود، او را در خانه خود جای داد، اما بنظر نمی‌رسد هیچ تأثیری در افکارش گذاشته باشد. کروچه گرایشهای هگلی داشت که به غلط ناشی از تأثیر اسپاونتا معرفی شده است، و از لحاظ سیاسی، از اینکه او و دوستانش با طعن و تعریض به حکومت ایتالیا حمله می‌کردند ناراحت می‌شد. ایتالیا را

جناح راست قدیم متحد و یکپارچه کرده بود ولی به فاصله شش سال در ۱۸۷۶ از اداره امور کشور کنار گذاشته شده بود و چون از آن پس هرگز نتوانسته بود دوباره به قدرت برسد و نفوذی در کارها پیدا کند، همواره از بیمایگی سیاستمداران دست چپی که مصدر قدرت شده بودند، شکایت داشت. کروچه جوان با اینگونه قضاوتها موافق نبود و چهل سال بعد، وقتی تاریخ عصر خویش را می نوشت، کمر به جبران بی انصافیهای گذشته بست و سعی کرد دپره تبیس و جانشینانش را حکمرانانی مصمم به سازندگی بشناساند و حقشان را ادا کند. در رم، کروچه «بی یار و بی دلخوشی» تنها مانده بود و جز اینکه به طور پراکنده تحصیلاتش را در دانشگاه دنبال کند، دست و دلش به کاری نمی رفت. تنها از درسهای آتونویو لا بریولا لذت می برد که هنوز به بحث درباره نوشته های مارکس نرسیده بود، و بیشتر پیش خودش به مطالعه چیزهایی که توجهش را جلب می کرد - عمدتاً مباحث ادبی - می پرداخت. می نویسد: «در موضوعاتی که خودم بر می گزیدم و به روشهایی که در ضمن عمل شخصاً ابداع می کردم، وارد پژوهش می شدم... دو دل می شدم، بخطا می رفتم، روی بعضی چیزها بیش از حد کار می کردم و به پاره ای چیزها آنطور که می بایست نمی رسیدم.» سرانجام پس از سه سال زندگی به این شیوه، کروچه از رم گریخت و با دلی شاد به ناپل بازگشت و ترتیبی پیش گرفت که تا پیش از شصت سال دیگر همچنان پابرجا بود. زندگی شاد و پژوهشگری مستقل بود که نه درجه دانشگاهی داشت و نه وابسته به هیچ دانشگاهی بود و هم از استقلال مالی برخوردار بود، هم از استقلال روحی.

می نویسد: «در ناپل وارد انجمنی شدم مرکب از کتابداران و متصدیان آرشیوها و کهنه پژوهان و فضلا و کسان دیگری از این قبیل که همه مردمانی نیک و شایسته و مهربان بودند و یا ایام پیری را می گذرانیدند یا میانسالی را و کمتر در بند فکر کردن بودند.» کروچه شش سال، از ۱۸۸۶ تا ۱۸۹۲، با شور و شوق مستغرق در مطالعه آثار قدیمی شهرش بود^{۳۰} و برخلاف بیشتر فیلسوفانی که در فلسفه تاریخ تحقیق می کنند، راه پژوهشهای تاریخی را با بررسی دقیق موضوعات دشوار و بظاهر بی اهمیت و با زجر و زحمت یاد گرفت. در شرح دل انگیزی که یکی از نویسندگان راجع به برنامه زندگی کروچه در این دوره نوشته

30) B. Croce, «Contributo alla critica di me stesso» (1918).

این نوشته بعدها به صورت ضمیمه اثر زیر چاپ شد.

Etica e politica (Bari, 1931).

ترجمه انگلیسی:

An Autobiography, trans. R.G. Collingwood (Oxford, 1927) pp. 37-49.

است، چنین می‌خوانیم: از نه بامداد تا چهار بعد از ظهر در مرکز اسناد دولتی کار می‌کرد و سپس به کتابخانه‌ای دیگر می‌رفت و شب تا دیر وقت به کار ادامه می‌داد و سرانجام «پس از یازده ساعت بی‌غذایی، در رستوران محقری شام می‌خورد و عاقبت سوار الاغ سر-بالایی تپه را می‌پیمود» و به خانه‌اش می‌رفت.^{۳۱}

کروچه بعدها در روزگار پختگی بر خود خرده می‌گرفت که جوانی را به کهنه-پژوهی و غفلت از فلسفه گذرانیده است. ولی اشتباه است که سخنش را در این باب زیاد جدی بگیریم و او را در آن ایام فقط به چشم پژوهشگری، خشک و بیذوق بنگریم. پژوهشهای کروچه در جزئیات تاریخ ناپل سرشار از حیات و مشحون از جنبه‌های انسانی بود و بی‌آنکه او خود از این امر آگاه باشد، پژوهنده جوان را به‌سوی آنچه بعدها طرف توجهش واقع شد و به‌دور از مجردات مکتبهای فلسفی رایج و خرده‌بینیها و منازعات دلگیر دوران اقامتش در رم سوق می‌داد و به راهی هدایتش می‌کرد که به ارزش ذوق و تخیل و از خود گذشتگی اذعان بیاورد. بر این اساس، هرپاره‌ای از گذشته اهمیت پیدا می‌کرد و هر جزئی از آن، گواه رنجها و فداکاریهای گذشتگان می‌شد. شایان توجه است که در این ایام شخصیت‌های دلپسند تاریخ به نظر کروچه زنان پرسوز و گداز و فداکاری بودند که بیدریغ سراسر وجودشان را یا نثار عشق می‌کردند یا وقف آرمانهای والای سیاسی^{۳۲} و شاید یادآوری این نکته بیجا نباشد که او خود مدتها، حتی تا سالهای میانی عمر، هنوز رسوم و عادات قراردادی را آنچنان به دیده تحقیر می‌نگریست که بدون پرده‌پوشی با زنی که همسرش نبود زندگی می‌کرد.

اما کروچه رفته‌رفته از اینگونه دانش‌پژوهی خسته شده بود و در ۱۸۹۳ درصدد یافتن رهنمودی برآمد که او را در فهم کاری که در پیش گرفته بود از جنبه فلسفی کمک کند. کتاب علم نو ویکو را خواند و به جستجو در آثار کسانی مانند دروین و دیلتای پرداخت و دوباره به سراغ نوشته‌های منتقد ادبی بزرگ ناپل، ده سانکتیس، رفت.

پس از دودلیهای بسیار و توسل به يك سلسله پاسخها و راه‌حلهای موقت، در فوریه یا مارس ۱۸۹۳، بعد از يك روز تأمل و تفکر شدید، با فرا رسیدن شب شروع به نوشتن طرح رساله‌ای به‌نام تاریخ تحت مفهوم کلی هنر کردم و ناگهان حقیقت ذاتم پیش‌چشمانم آشکار گشت. شاد شدم که بعضی مفاهیم را که معمولاً باهم مشتبه می‌شوند

31) Federico Chabod, «Croce storico», *Rivista Storica Italiana*, LXIV (1953).

32) Corsi, op. cit., pp. 26, 31, 35, 39.

اکنون بوضوح تشخیص می‌دهم و منشأ منطقی بسیاری گرایشهای کاذب را کشف می‌کنم. ولی آنچه باعث تعجب می‌شد این بود که با چه شور و حرارت و سهولتی این مطالب را که از دل بر می‌آمد روی کاغذ می‌آورم. ...

کروچه این رساله را در یکی از نشستههای فرهنگستان پونتانیانا در حضور دوستانش خواند و غوغایی برپا انداخت. چنانکه یکی از فضلاء سالخورده بعدها در این باره گفت، کروچه پس از آن جلسه، «گاریبالدی عالم نقادی شد».^{۳۳}

این نخستین نوشته نظری کروچه درباره تاریخ بود. مدعای ساده‌ای که او به بیان بسیار روشن در آن عنوان می‌کرد این بود که: «در تاریخنگاری، مفاهیم کلی مطرح نیستند؛ رویدادهای خاص مشخص و معین باز آفریده می‌شوند. اینکه منکر علمیت تاریخ می‌شویم، به همین دلیل است. از این رو، بآسانی می‌توان نتیجه گرفت که اگر تاریخ، علم نیست، پس باید یکی از هنرها باشد».^{۳۴} اعتقادی که بتدریج از هنگام مطالعه آثار قدیمی در کروچه راسخ شده بود و اکنون در قالب ضابطه‌ای که دیدیم بیان می‌شد این بود که ادب و تاریخ - یعنی دو موضوعی که او بدانها عشق می‌ورزید - برآستی يك چیزند و قدر مشترکشان گرمی تماس مستقیم با جوهر زندگی است. مثلاً اشعار عامیانه ناپل که کروچه با آن دلبستگی در منشأ و اصلشان تحقیق می‌کرد، از سویی به پژوهنده لذت می‌بخشیدند و، از سوی دیگر، به دانش تاریخی وی می‌افزودند. بنابراین، کروچه معتقد بود که مدعایی که در نخستین رساله‌اش مطرح ساخته «راه حل نظری و روشمند مسأله‌ای است که تا آن هنگام» صرفاً «اعتقادی اخلاقی» و مبتنی بر «تجربیات عملی» مورخ معرفی شده بود.^{۳۵}

اما هنوز دیری نگذشته بود که کروچه توضیحی به آن رساله افزود و پیدا بود که نظرش درباره کار مورخ بیشتر جنبه «مفهومی» پیدا کرده است. البته او در نخستین مجلد آثار منظمش که در ۱۹۰۲ زیر عنوان زیباشناسی انتشار یافت، همچنان بر همان موضع نخستین بود. اما هفت سال بعد هنگامی که آخرین تحریر کتاب منطق را پایان رسانید، معلوم بود که از بیخ و بن تغییر عقیده داده است. این موضع دوم را کروچه با تغییرات جزئی و پاره‌ای اضافات، تا آخر عمر حفظ کرد.

33) Croce, *Autobiography*, pp. 52-6.

34) B. Croce, «La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte», *Primi Saggi* (Bari, 1919), p. 24.

35) Corsi, op. cit., pp. 53-4.

در نظریهٔ بختهٔ کروچه دربارهٔ تاریخ، نتایج مطالعات منظم وی در عقاید ویکو و مارکس و هگل، باهم جوش خورده‌اند. این سه تن تقریباً به همان ترتیب که نامشان ذکر شد در کروچه منشأ تأثیر بودند. گفتیم که کروچه برای اینکه آمادگی لازم را برای نگاشتن نخستین رساله‌اش پیدا کند، به خواندن ویکو روی آورده بود. ولی هنوز غوغای ناشی از انتشار آن اثر کوچک کاملاً فرو ننشسته بود که کروچه وارد دورهٔ پنج‌سالهٔ راز و نیاز با مارکس شد و پس از اینکه آنچه را در ماتریالیسم دیالکتیک سودمند تشخیص می‌داد در قواعد و موازین تعقل تاریخی گنجانید و کارش با مارکس تمام شد، به سراغ مرشد او در فلسفه، یعنی هگل، رفت.

بنابراین، چنانکه می‌بینیم، کروچه ترتیب معمول و تاریخی وصول به هگل را معکوس ساخته بود. در نخستین رساله‌اش فقط در حین گذر نامی از هگل برده بود؛ اما سرانجام در ۱۹۰۶، حاصل تأملات معتد خویش را دربارهٔ آن فیلسوف تحت عنوان «نظریات زنده و مرده در فلسفهٔ هگل» انتشار داد. نظر کروچه از طریق مارکس به هگل معطوف شده بود و خود این امر به وی امکان می‌داد با نوعی بیطرفی به او بنگرد و نگذارد کاملاً به افسون هگلیانیسم که خطری واقعی بود، گرفتار شود. ذیباشناسی و تحریر مقدماتی منطق تمام شده بود و کروچه به گفتهٔ خودش احساس می‌کرد «وقت آشنایی نزدیکتر با هگل رسیده است که تعالیمش را تا آن هنگام به‌جای اینکه سراسر مورد مطالعه قرار دهم، فقط مزمره کرده بودم». با آمادگی و مقدماتی که کروچه پیدا کرده بود، هگلیانیسم اکنون برایش بغایت آموزنده و روشنگر بود. او خود صریحاً معترف بود که برای بیان منظم و منسجم مفاهیمی که در نظر داشته، از فلسفهٔ هگل کمک گرفته است. ظاهراً سرمشقی که از هگل گرفته بود بسیار مؤثر در این بود که ذیباشناسی و منطق را در قالبی جدید بریزد و به صورت جلد اول و دوم فلسفهٔ روح در آورد و تحلیلی نیز دربارهٔ اقتصاد و اخلاق و مجلدی در باب تاریخنگاری به آنها بیفزاید.^{۳۶}

کروچه همیشه مدعی بود که در موضعش نسبت به هگل دقت بخرج داده و فقط آنچه را برآستی لازم داشته از او گرفته است. یکی از شارحان و مفسران موثق آثارش خاطرنشان

36) Croce, *Autobiography*, pp. 95-101.

قسمت اقتصاد و اخلاق (*Filosofia della pratica*) در ۱۹۰۹ منتشر شد و «منطق» (با تجدیدنظر) در همان سال و مجلد مربوط به تاریخنگاری (که نخست به شکل مقالاتی در ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ و سپس به ترجمهٔ آلمانی در ۱۹۱۵ انتشار یافته بود) در ۱۹۱۷. «ذیباشناسی» نخستین مجلد مجموعه بود که تغییرات بسیار جزئی در آن داده شده بود.

ساخته است که تأثیر هگل در او با احترام به فلسفه انگلستان در سده‌های هفدهم و هجدهم خنثی می‌شد، زیرا آن فلسفه نیز مانند فلسفه خودش با جزمیت سرضدیت داشت و عمدتاً روی سخنش با کسانی بود که همچون خود کروچه «مرد زندگی بودند... نه استاد دانشگاه».^{۳۷} شك نیست که هر کس کروچه را تابع هگل معرفی کند، خطایی فاحش مرتکب شده است. اما دلایلی نیز وجود دارد که مشکوک‌ترین و بیژگیهای اندیشه کروچه و خصوصاً گرایش وی به ایجاد يك نظام عقلی مشبع و تأکیدش بر اهمیت فراگیر شبه‌خدایی به نام «روح»، همه از هگل سرچشمه می‌گیرد.

با این حال، مهمترین و زنده‌ترین و ابتکاری‌ترین عناصر در آثار نظری کروچه از ویکو مایه می‌گیرد. ویکو نخستین مراد او در فلسفه بود که از جهت زمانی از وی از همه دورتر و از لحاظ جغرافیایی از همه نزدیکتر بود. اما تا پیش از اینکه تمامی مجلدات فلسفه روح (به استثنای یکی) به پایان برسد، کروچه در صدد بررسی منظم افکار ویکو بر نیامد. کتابی که کروچه در نتیجه این مطالعات نوشت، بعدها پرنفوذترین نوشته‌اش شد و سر آغاز موج دوم تحقیقات درباره ویکو قرار گرفت. نخستین موج در دهه ۱۸۲۰-۱۸۳۰ پس از يك قرن غفلت از کتاب علم نو و در جریان تجدید علاقه رمانتیکها به اساطیر و امور غیر منطقی پدید آمده بود. اما با بررسی ۱۹۱۱ کروچه، سلسله تحلیلهای دقیقی آغاز شد که تا امروز همچنان ادامه دارد.

کروچه مشاهده کرده ویکو به دو معنای متمایز فیلسوف تاریخ بوده است: از سویی، «نمونه اعلاي تاریخ جامعه بشری» را ایجاد کرده است که باید نخستین طرح فلسفی فراگیری که بعدها هگل و اشنپنگلر صور دیگر آن را ارائه دادند، محسوب گردد. ویکو از این جهت باید مبدع «علمی نو» بشمار رود که «هم مشتمل بر حکمت انسانی است و هم تاریخ عمومی اقوام و ملل». اما چیزی که بدان وضوح نیست این است که ویکو در عین حال مورخان را به قدر و اهمیت مطالعاتشان آگاه کرده است:

او ... تاریخ را از آن حالت خوار و خفیف رهانید که تابع هوسها و خودخواهیها باشد و وسیله موعظه و اندرز گوییهای اخلاقی و دیگر هدفهای بی ربط قرار داده شود. ویکو تاریخ را به جایی رسانید که به مقصود راستین خویش که مکمل حقایق جاوید است، وقوف بیابد. بدین سان، فلسفه سرشار از تاریخ می‌شود و، در نتیجه،

37) Giovanni Castellano, *Benedetto Croce: il filosofo-il critico-lo storico*, second edition (Bari, 1936), p. 17.

افق وسیعتر پیدا می‌کند و حس اینکه واقعیات خاص و جزئی نیازمند توجیه و تبیین است، در آن تیزتر می‌گردد.^{۳۸}

سرمشتی که ویکو بدینگونه با پیوند دادن تاریخ و فلسفه از خود به جای گذاشته بود، مهمترین منشأ تأثیر در نظریات دوران پختگی کروچه درباره تاریخنگاری شد.

با انتشار نوشته‌های مربوط به تاریخنگاری در ۱۹۱۳، مرحله «منظم» کار کروچه به انجام رسید. در این هنگام او سنش نزدیک به پنجاه بود و نه تنها فلسفه روح، بلکه مجلدات راجع به مادیات تاریخی و هگل و ویکو را نیز تمام کرده بود و می‌شد تصور کرد که بزودی دکان فلسفه را تعطیل خواهد کرد. اما کروچه به هیچ وجه چنین قصدی نداشت، زیرا هرگز در این اندیشه نبود که مطالعات منظمی که انجام داده شامل نظریات نهایی و دگرگونی‌ناپذیر اوست. نیت وی از نوشتن آن کتابها این بود که نیاز خاص و موقت طبقه تحصیلکرده ایتالیا را که تا آن زمان فاقد راهنمایان صالح در زمینه‌های گوناگون تحقیقات فلسفی بودند، برآورد. وانگهی، «کروچه هنوز کاملاً از فکر یک نظام یا دستگاه فلسفی به معنای قدیم در نیامده بود.»^{۳۹} ولی وقتی آثار منظمش به اتمام رسید، بازمانده‌های چنین توهمی نیز زایل شد و از آن پس کروچه دیگر گرد منظومه‌سازی و ترکیب اندیشه‌ها نگردید و گرچه افکارش پیوسته در قالب مجلدات پیاپی انتشار می‌یافت، همیشه به شکل مقالات و نقد و بررسیهای پراکنده عرضه می‌شد.

تغییر مزبور در نوشته‌های کروچه این اندیشه را پدید می‌آورد که با ختم دوره ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۳ - یعنی از انتشار منطقی به صورت نهایی تا انتشار مقالات مربوط به تاریخنگاری - ما نیز باید عجلاتاً همین‌جا توقف کنیم و نظریه کامل او را درباره تاریخ، به نحو دقیقتر از نظر بگذرانیم. نظریه دوم و قطعی کروچه حاکی از آن است که تاریخ نه تنها از دیگر اقسام هنر بیشتر با مفاهیم کلی سروکار دارد، بلکه در واقع مشتمل بر سرجمع معرفت بشری است و مفاهیم کلی از طریق فلسفه در آن وارد می‌شوند و، بنابر این، فلسفه را می‌توان مجموعه

38) B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* (Bari, 1911).

ترجمه انگلیسی:

The Philosophy of Giambattista Vico, trans. R. G. Collingwood (New York, 1913), pp. 33-4.

39) Castellano, op. cit., pp. 29-30.

داوریهای مردم درباره تاریخشان تلقی کرد. چنانکه دیده می شود، کروجه، برخلاف هگل، فلسفه را بر تاریخ بار نکرده، بلکه به عنوان روش تاریخی در آن گنجانیده است.

پس کار فیلسوف و کار مورخ منطقاً یکی شد. از نظریه کروجه لازم می آمد که محققان آینده نیز مانند خود او، باید هم فیلسوف باشند، هم مورخ. بعلاوه، این تعریف جدید حتی بیش از تعریف دیلتای تعقل تاریخی را از قید پوزیتیویسم و علوم طبیعی آزاد می کرد، زیرا از حد اعطای استقلال نیز فراتر می رفت و تاریخ را به مقام شهبانوی علوم می رسانید. کروجه ادعاهای اهل علوم طبیعی را بی ارزش می دانست و معتقد بود که از ایشان جز این ساخته نیست که (در علوم توصیفی) صرفاً داده های پراکنده تاریخی ارائه دهند و (در علوم تحلیلی) معلومات دلخواه و بر ساخته هایی در عالم نظر که فقط به درد مسائل عملی بخورد.^{۴۰} این حکم در مورد علوم اجتماعی هم صادق بود. البته نباید فراموش کرد که کروجه اصولاً علاقه ای به این علوم نداشت و تنها علمی که تا حدی توجهش را جلب می کرد اقتصاد بود که آن هم، به نظر او، فقط متوجه هدفهای عملی بود.

کروجه معتقد بود که علوم طبیعی و علوم اجتماعی هر دو با داده هایی سروکار دارند که ادراک خارجی به آنها تعلق می گیرد، اما هدف تاریخ فهم «از درون» است. در این خصوص او بدون آنکه میراث ایده آلیسم آلمان را کاملاً پذیرفته باشد، حتی از آن حد نیز فراتر رفت و ایده آلیسم را به جایی رسانید که مدعی شد «هر تاریخ راستین، تاریخ معاصر است». این سخن که بظاهر مستلزم تناقض می نماید مشهورترین کلام اوست. غرض کروجه این بود که معرفت تاریخی ذاتاً عبارت از دریافت مسائل بزرگ گذشته به یاری قوه تخیل است به نحوی که اولاً خود کسانی که در قضایا درگیر بودند آن مسائل را درک می کردند و ثانیاً به نحوی که چنین مسائل ربطی به روزگار خود مورخ پیدا کنند. به نظر کروجه، این دو جنبه مسأله در ذهن مورخ باهم ترکیب می شدند و فقط به شرطی می شد گفت مورخ اطلاعاتی را که در اختیار دارد فهمیده است که آن اطلاعات را در درون خود آگاهی

(۴۰) برای آگاهی از نظر کروجه درباره علوم، رجوع کنید به:

B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro* (Bari, 1909).

ترجمه انگلیسی:

Logic as the Science of the Pure Concept, trans. Douglas Ainslee (London, 1917), Part II, Ch. 5.

Cecil Sprigge, *Benedetto Croce: Man and Thinker* (New Haven, Conn., 1952), Ch. 3.

R. G. Collingwood, *The Idea of History*, pp. 197-200.

نخویش گذاخته باشد و «تپش» آن را در «روح» خود احساس کرده باشد. تاریخ راستین، تاریخی است که مورخ مانند ادوار زندگی خودش در آن بسر برده و آن را در روح خود احساس کرده باشد. تعیین آنچه به وقوع پیوسته و تعبیر و داوری درباره آن امور، همه جزئی از عمل بازآفرینی گذشته به یاری نیروی تخیل است. کروچه بر آن بود که اگر این عمل صورت نگیرد، تاریخ چیزی نخواهد بود جز «وقایع نگاری» - یعنی «تاریخ مرده» که به جای اینکه در فکر و ذهن مورخ «تعقل» شود، صرفاً روی کاغذ آمده است. کروچه در قضاوت درباره آثار وقایع نگاران یا مورخان دست اندرکار «فقه» اللغه» (که بیشتر تاریخنگاران تخصصی قرن نوزدهم را نیز از قماش آنان می دانست) هیچ ارفاقی نشان نمی داد. حقیقت این است که او با این قضاوت، پژوهشهای جوانی خودش را محکوم می کرد و دقیقاً می دانست درباره چه صحبت می کند. او این قبیل تاریخها را صرفاً انباری می دانست که مواد و اطلاعات لازم در آنها انباشته می شود و باید همچنان در آنجا خاک بخورد تا روزی سرافجام مورخی راستین پیداشود و بازاندیشی کند و دربخشی از آن، روح بدمد.

به موجب این نظریه، فقط امور عقلی و مثبت امکان داشت موضوع علم تاریخ واقع شود، زیرا فقط اینگونه امور ممکن بود قابل درک باشد. مابقی هرچه بود، از مقوله درد و رنج و خشونت و تجاوز و امور بی سر و ته بود. به نوشته کروچه: «واقعیتی که صرفاً بد و زشت می نماید یا دوره ای که فقط دوره انحطاط و تباهی بنظر می رسد، چیزی جز واقعیتی غیر تاریخی نیست - یعنی واقعیتی که هنوز به روش تاریخی راجع به آن فحوص و بحث نشده است و هنوز عقل و اندیشه در آن نفوذ نکرده است و هنوز در لفاف احساس و خیال است.»^{۴۱}

نظریه کروچه درباره تاریخ از چند جهت نسبت به نظریات متفکران آلمانی سلف و معاصرش برتری داشت. یکی اینکه صورتی منطقی تر داشت و زبان و اصطلاح اهل عرفان کمتر در آن دیده می شد. کروچه از طریق پیوستن فلسفه و تاریخ به یکدیگر و تعریف کار

41) B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* (Bari, 1917).

ترجمه انگلیسی مجاز :

History: Its Theory and Practice, transl. Douglas Ainslee (New York, 1921), pp. 12, 19, 24-26, 87-8, 91.

مورخ به شیوه‌ای همواره ذهنی و حذف احساسات از دایره پژوهش تاریخی، بعضی از مسائلی را که در گذشته سبب آزار دلتای و نوکانتیها شده بود، از میان برداشت. اما این مزیتها به قیمت ساده گرفتن بیش از حد قضایا بدست آمده بود. وقتی نظریه پخته کروچه را دوباره از نظر می‌گذرانیم، به این نتیجه می‌رسیم که موفقیت او بیشتر در این بوده که بگوید تاریخ چه چیز نیست، نه اینکه چه چیز هست.

مشرَب عقلی کروچه از نوع خاصی بود. او از ویکو آموخته بود که بیش از عقلی-مشرَبان نسلهای گذشته به اموری که ماهیت بدوی و وحشی داشت اهمیت بدهد. ولی این درك و فهم فقط گاه بگاه در ذهن او کورسو می‌زد. هر چه سشش بالاتر می‌رفت، کمتر از «دریادلایهای اهل شور و ایمان» که در جوانی مسحورش کرده بود، سخن می‌گفت و رفته-رفته قلمرو احساسات غیر منطقی در ذهنش جنبه حاشیه‌ای پیدا کرد، حال آنکه آنچه بیش از هر چیز توجه معاصرانش را در جامعه‌شناسی و روانشناسی و مردم‌شناسی برمی‌انگیخت درست همان قلمرو بود. این عناد و خصومت نسبت به علوم اجتماعی و خودداری از تشریح رابطه تاریخ با علوم همسایه، موجب تقویت بیشتر گرایش کروچه به انتزاعات عقلی شد که در گذشته نیز بسیار در او قوی بود.

شگفت‌اینکه نظریه کروچه درباره معرفت تاریخی، خود به هیچ وجه از همسازی و عدم تباین عقلی بری نبود. او سعی داشت تشریح کند که عمل مورخ در تألیف داده‌ها و اطلاعات دقیقاً چیست؛ اما تنها وصفی که می‌توانست در قالب استعارات بدهد این بود که در ذهن مورخ، «برقی» چون آذرخش می‌زند. این تعبیر چندان کمکی به روشن شدن قضیه نمی‌کرد و مزیتی به مفهوم مکاشفه در رانکه نداشت. بنابراین، عنصر عرفان که کروچه با آن پشتکار سعی کرده بود آن را از ایده‌آلیسم حذف کند، دوباره به صورت استعاره به درون خزید.

کروچه در آثار بعدی خویش، برای حل این مشکلات، بتفصیل وارد مباحث نظری شد و طرحی تکمیلی از محتوای تاریخ (به تفکیک از روش آن) آورد و مصداقی واقعی از تاریخ‌نویسی صرف بدست داد.

IV - کروجه: مفهوم تاریخی-سیاسی

آنچه ممکن است مرحله اجتماعی زندگی کروجه خوانده شود از ۱۹۱۰ آغاز شد که او مادام‌العمر به سمت «سناتور مملکت»^{۴۲} منصوب گشت و به فاصله چهار سال ازدواج کرد و صاحب چند دختر شد. در همین زمان، جنگ جهانی اول شروع شد و کروجه را ناچار کرد بیش از آنچه اشتغال به دانش و خلق و سلیقه‌اش در گذشته اجازه داده بود، وارد فعالیتهای اجتماعی شود. تلاش فرانسه و بریتانیا برای تشویق ایتالیا به مداخله در جنگ، با عمیقترین پیوندهای فرهنگی کروجه مغایرت داشت، چه او آلمان را بیش از هر سرزمین خارجی دیگر، وطن روحی و معنوی خویش می‌دانست. وانگهی، او می‌دید که ایتالیا هیچ دلیل موجهی برای شرکت در جنگ ندارد و به یاد داشت که چگونه بارها در گذشته کشورش «با بیفکری وارد جریانهایی شده است که جز شکست و مصیبت و زیان و بی‌آبرویی نتیجه‌ای بیار نیاورده است».^{۴۳} با توجه به این ملاحظات، کروجه تا هنگامی که بیطرفی ایتالیا ادامه داشت، در رد مداخله استدلال می‌کرد، اما همینکه معلوم شد دولت تصمیمی مخالف با نظر او گرفته است، بر حسب وظیفه در سنا رأی موافق داد و در سراسر جنگ نیز بی‌آنکه شور و شوقی داشته باشد، همواره از خود در این خصوص رفتار «صحیح» نشان می‌داد، اما در عین حال می‌کوشید فکر جامعه بین‌المللی دانشمندان را زنده نگاه دارد و با تمایل روشنفکران ملت‌های متخاصم به اینکه دستخوش هیجانه‌های عوام شوند، مبارزه کند. یکی از منتقدان در این باره ایراد گرفته که «موضع کروجه در ایام جنگ قابل مقایسه با موضع پاپ بود که هم بر اسقف‌هایی که برای پیروزی ارتش آلمان و اتریش دعا می‌کردند ریاست داشت و هم بر اسقف‌هایی که پیروزی ارتش ایتالیا و فرانسه را از خدا می‌خواستند و هیچ تناقضی هم در این موضع دیده نمی‌شد».^{۴۴}

ولی جنگ موجب خمود خلایق کروجه شد. کارهای دیگر موقتاً تعطیل شد و او به اصلاح و تجدیدنظر در آثار گذشته‌اش پرداخت و با اختصار شروع به نوشتن خاطراتش کرد و نام آن را «انتقاد از خود» گذاشت که عنوانی مناسب حال بود. از آغاز قرن بیستم، این نخستین بار بود که کروجه خود را افسرده و غمگین و مردد می‌دید.^{۴۵} اما با پایان جنگ،

42) Senator of the Realm.
43) Castellano, op. cit., p. 88.
44) Gramsci, op. cit., Vol. 2, p. 174.
45) Autobiography, pp. 114-16.

نگرانیهای تازه پدید آمد. نخستین تلاش ایتالیا برای دست یافتن به دموکراسی سیاسی، با شدیدترین ستیزه‌گریهای اجتماعی توأم شده بود. جنگ خانگی کم‌کم صورت بومی پیدا می‌کرد و در چنین وضعی گروه سرانجام به خواهشها و التماسهای نخست‌وزیر سالخورده ایتالیا، جولیتی، تسلیم شد و به آخرین کابینه وی پیوست. یک سال تمام فیلسوف اهل ناپل در تلاش یأس‌آور برای اداره کردن وزارت فرهنگ بود تا عاقبت در ژوئن ۱۹۲۱ دولت جولیتی سقوط کرد و شانزده ماه بعد، موسولینی بر اریکه قدرت نشست.

ظهور فاشیسم ناگهان گروه‌ها را به تجدید فعالیت واداشت. در آغاز او رژیم موسولینی را به عنوان نیرویی نشاط‌بخش در حیات ملی به طور مشروط مورد تأیید قرار داد، ولی رفته‌رفته تا سال ۱۹۲۵ آنچنان علم مخالفت برداشت که دیگر آشتی متصور نبود. در بیست سال بعد، صدای اعتراض او یگانه صدایی بود که نه تنها در سراسر ایتالیا، بلکه فراتر از مرزهای آن کشور نیز به گوش جهانیان می‌رسید.

در این جریان دگرگونی و رشد فکری که گروه خود آن را «جوانی دوم» خویش می‌نامید، عمل و نظر - یعنی تاریخنگاری و طرح مسائل فلسفی - آنچنان درهم آمیخته بودند که تفکیکشان از یکدیگر ممکن نبود. تصمیماتی که گروه می‌بایست از نظر اخلاقی در حیطه فعالیت‌های اجتماعی بگیرد، تصور کلی او را درباره سیاست تغییر می‌داد و دقیقتر می‌کرد، و این تصور نیز به نوبه خود در نظریات وی درباره تاریخ تأثیر می‌گذاشت. بدین‌سان، تاریخنگاری گروه شکل و ابعاد جدید پیدا کرد. ۴۶ دگرگونی‌هایی که بدینگونه حاصل می‌شد از دو طرف بود و هر یک دیگری را تقویت می‌کرد. در سیر تحولی اندیشه گروه در دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰، گاهی معلوم نیست که عمل مقدم بر نظر بوده است یا تغییراتی که از لحاظ فلسفی پنهانی در ذهن او صورت می‌گرفته راه را برای عرض‌اندام متفکر در فعالیت‌های سیاسی هموار کرده است.

گروه در آغاز نسبت به سیاست شکاک و بی‌اعتنا بود، خواص و نخبگان را شایسته حکومت می‌دانست و نظر خوشی به دموکراسی نداشت. احترامی که به سنت فلسفی آلمان و خصوصاً به هگل می‌گذاشت حکایت از آن می‌کرد که، مانند نظریه‌پردازان آن سرزمین، «تبعیت از احساسات را در سیاست به دیده تحقیر می‌نگرد و عالمی را که مناسبات انسانی در

46) Vittorio de Caprariis, «La Storia d'Italia nello svolgimento del pensiero politico di B. Croce», in Flora, Croce, p. 291.

آن بر پایه زور استوار باشد، قبول دارد. اوایل، به نظریات هموطنانش موسکا و پاره‌تو تمایل بود و، چنانکه دیدیم، در دوره‌ای که او و پاره‌تو هردو مشغول نقادی از مارکسیسم بودند، احترام متقابل میانشان برقرار بود. اما همینکه موسکا از حد پاره‌تو گام فراتر نهاد و جسورانه‌تر به دفاع از نهادهای لیبرالیستی پرداخت و حتی شروع به تأیید دموکراسی کرد، کروچه با او همگام شد. ۴۷ در ۱۹۲۳، کتاب مبادی علم سیاست موسکا را با نظر موافق در لاکریتیکا بررسی کرد و این شاید نخستین نشانه تغییر موضعی واقعی در افکار او بود. دو سال بعد، کروچه «بیانیه روشنفکران ضدفاشیست» را نوشت و در آن علناً با رژیم قدرت‌گرای حاکم بر میهنش قطع رابطه کرد و در چهار سال بعد نیز - از ۱۹۲۵ تا ۱۹۲۹ - بکرات با تحکیم دیکتاتوری به ابراز مخالفت پرداخت. مجلس نمایندگان پاکسازی و دست‌آموز شده بود و فقط در سنا گروه کوچکی از سالخوردگان «واجب الاحترام» هنوز صدای مخالفتشان بلند بود. تا آنجا که می‌شد گفت افراد این گروه از انسجام و رهبری برخوردارند، کروچه رهبرشان بود.

در ۱۹۲۹ موسولینی با واتیکان پیمان بست و بر مخالفان داخلی پیروزی تقریباً مطلق بدست آورد. از آن پس، گروه کوچک سناتورهای مخالف نیز نومید و دلشرد شدند. کروچه دیگر در جلسات سنا حاضر نمی‌شد و دفاع از آزادی بحث و تحقیق را به صفحات کتابهای که می‌نوشت و ستونهای مجله لاکریتیکا محدود می‌کرد و هر وقت دستش می‌رسید، به روشنفکران ضدفاشیستی که موقعیشان از خود وی متزلزل‌تر بود یاری می‌رسانید. تا اواخر دهه ۱۹۲۵ - ۱۹۳۰، کروچه موضع خویش را آنچنان روشن کرده بود که دیگر نیازی به تریبون پارلمان نداشت و خودش نماد و محور تجمع اقلیت ساکت و دچار خفقانی شده بود که اعضایش ایمان به آزادی را همچنان در پانزده سال آخر رژیم فاشیستی حفظ کردند.

جالب توجه اینکه در همان سالهایی که کروچه در مقام سخنگوی سناتورهای مخالف فعالیت می‌کرد، چهار جلد کتاب نیز نوشت که امروز شهرتش به عنوان مورخ عمدتاً مرهون آنهاست. ظهور فاشیسم سبب شد که ممیزات تاریخ ایتالیا - و ویژگیهای تاریخ جدید اروپا به طور عموم - دوباره موضوع بحث و گفتگو شود. فاشیسم نیز مانند هر رژیم دیگری که از يك ایده‌تولوژی سبزه‌جو و مبارز آب می‌خورد، در صدد بود به خود مشروعیت تاریخی بدهد. نتیجه اجتناب‌ناپذیر این تلاش، تأکید جدید بر پاره‌ای امور و تحریف و کژنمایاندن

امور دیگر بود. بنا براین، مورخان «لیبرال»، صرف نظر از پیوستگیها و وفاداریهای عقیدتی، بر خود فرض می‌دانستند که حقایق را از نو روشن سازند و برای ارزشهای جامعه آزادی که به دست موسولینی برافزوده بود، اساس تاریخی استوار و محکمی پیدا کنند.

نخستین نوشته‌های تاریخی کروچه، شامل چند مطالعه تفصیلی از نوع متعارف «فقه اللغوی» بود. سپس او نظریه‌ای درباره تاریخ ایجاد کرد و پروراند که، در واقع، اعتبار کارهای جوانیش را رد می‌کرد. اما هنوز آن نظریه به مقیاس وسیع در عمل بکار نرفته بود. بحرانی که در دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ در تاریخ‌نگاری در ایتالیا پدید آمد، فرصتی برای این کار به دست او داد. فرصت برای نگاشتن تاریخ بزرگی که هم افق فلسفی داشته باشد و هم لحن عالی و در ضمن امکان دهد، اندیشه‌هایی که بتدریج در ذهن کروچه درباره تعقل تاریخی شکل گرفته بود، بسط پیدا کند.

کروچه در چهار جلد تاریخی که در فاصله سالهای ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۲ انتشار داد، دو کار کرد: نخست، موضوعهایی را که در آثار جوانیش مطرح ساخته بود از سر گرفت و در قالب تفسیر کلی تاریخ خطه پادشاهی ناپل و ایتالیا در عصر باروک، بیشتر بسط داد؛ دوم، توجه خویش را به دوره‌ای نزدیکتر معطوف داشت و خطوط کلی تاریخ اروپا و خصوصاً میهن خودش را از زمان یکپارچه شدن آن تا جنگ جهانی اول، به تفصیل بیشتر ترسیم کرد. ۴۸. بتدریج که انتشار مجلدات چهارگانه پیش می‌رفت، آشکارتر می‌شد که در همه آنها موضوع مشترکی مورد بحث است و این موضوع در آثار نظری کروچه از آن پس جنبه محوری خواهد داشت. فکر اساسی این بود که آدمی در راستای متحقق ساختن استعدادهای خویش پیش می‌رود و پایانی بر تلاش و پیکار او برای چیره شدن بر موانع طبیعی و بشری تشکیل یک جامعه آزاد، متصور نیست و کروچه همانگونه که از نام یکی از فصول آخرین کتاب بزرگش در زمینه مسائل نظری بر می‌آید. اکنون سرگرم نوشتن تاریخ «به عنوان داستان آزادی» است.

(۴۸) عناوین این کتب چهارگانه بدین شرح است:

- Storia del Regno di Napoli* (Bari, 1925).
Storia d'Italia dal 1871 al 1915 (Bari, 1928).
Storia dell'età barocca in Italia (Bari, 1929).
Storia d'Europa nel secolo decimonono (Bari, 1932).

هر چهار کتاب (به استثنای سومی) به انگلیسی ترجمه شده است. در مورد این مسأله به‌طور کلی، رجوع کنید به:

Chabod, op. cit., pp. 500-14.

این بود نتیجه نهایی تعریف «اخلاقی-سیاسی» گروه از موضوع علم تاریخ که بیش از ده سال از بیان اجمالی تا صورت بندی نهایی آن طول کشید. نخست در یکی از رسالات سیاسی ۱۹۲۴ به این تعریف بر می خوریم؛ سپس می بینیم در حاشیه هایی که گروه به چاپ ۱۹۲۷ اثر خویش درباره تاریخنگاری افزوده، بیشتر آن را پرورانده است؛^{۴۹} و سرانجام مشاهده می کنیم که این موضوع در ۱۹۳۸ محور کتابی قرار داده شده که نامش به ایتالیایی «تاریخ به عنوان اندیشه و کردار» است ولی زیر عنوان نسبتاً گمراه کننده و محدود «تاریخ به عنوان داستان آزادی» به انگلیسی ترجمه شده است.^{۵۰} (به این جهت می گوئیم «محدود» که موضوع کتاب از حد «داستان آزادی» فراتر می رود و مسأله بفرنج کشش و واکنش بین اندیشه و کردار را در تعقل تاریخی شامل می شود.)

در آخرین صورتی که گروه به نظریه خویش داده بود، می خواست مفهومی برای تاریخنگاری قائل شود که شمول عام داشته باشد ولی در عین حال از عدم تجانس یا ناهمگنی نیز برکنار بماند، بدین معنا که، برخلاف تاریخهای عمومی گذشته، صرفاً رویدادهای سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و جز آن را به موازات یکدیگر ولی بدون پیوستگی با هم، ردیف نکند. این مفهوم وحدت دهنده را گروه *vita morale* [= حیات اخلاقی یا معنوی] بشر معرفی می کرد، یعنی قلمرو بالاترین آمال و آرمانهای آدمی به نحوی که در هنر و دین و اخلاق و اصول سیاسی متجلی است. البته منظور او به هیچ رو آن قسم تاریخ نبود که مورخ در آن به اندرز گویی و تهذیب اخلاق می پردازد و، به این جهت، برای توصیف آنچه در نظر داشت، صفت «اخلاقی-سیاسی» را به جای «تهذیبی» برگزیده بود.

نتیجه این فکر، تألیف و تلفیق تاریخ سیاسی به معنای متداول با نوع جدیدی تاریخ موسوم به تاریخ تمدن بود. تاریخ تمدن اصلاً از ابداعات ولتر بود که مورخان پوزیتیویست اواخر قرن نوزدهم دامنه آن را بیشتر گسترش داده بودند. به عقیده گروه، سیاست هنوز نقطه محوری هر روایت تاریخی بود، نهایت اینکه می بایست عناصر «اخلاقی» فراهم آمده از دیگر حوزه های فعالیت آدمی را نیز در بر بگیرد و به سطح بالاتری ارتقاء داده شود. او معتقد بود که همینکه این تألیف و تلفیق صورت بگیرد آشکار خواهد شد که حاصل کار

۴۹) نگاه کنید به صفحات ۳-۲۲۱ چاپ سوم و چاپهای بعد. ترجمه انگلیسی شامل این حواشی نیست.
50) B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (Bari, 1938).

ترجمه انگلیسی:

History as the Story of Liberty, trans. Sylvia Sprigge (New York, 1941).

بر محور آزادی دور می‌زند؛ به عبارت دیگر، کارنامه گذشته نشان خواهد داد که انسان فقط در صورتی قادر به شکوفانیدن استعدادهای معنوی خویش است که از آزادی روحی بهره‌مند باشد. پس حتی در اصراری - مانند عصر خود کبر و چه کسی کور بوی حریت بزحمت در ظلمات پیرامون آن قابل رؤیت است، باز هم آزادی، حقیقت تاریخی بشر است.^{۵۱}

کروچه بر این عقیده بود که اگر کار و هدف مورخ را در بر تو این ملاحظه و جهة نظر قرار دهیم، خواهیم دید که کاری ساده و روشن است. از این گذشته، روشن می‌شد که مقصود کروچه از اینکه در آثار گذشته‌اش هر تاریخ را ضرورتاً تاریخ «معاصر» وصف می‌کرد چه بوده است. او می‌گفت انگیزه تاریخنکاری، نیازی است که در زندگی عملی به فهم گذشته احساس می‌شود؛ ولی تحقیق در تاریخ فقط از این جهت بسا عمل ارتباط دارد که راه را برای آن هموار می‌کند؛ البته نه بدین معنا که چاره‌ای برای مسائل عملی بدست دهد، بلکه بدین معنا که منشأ تاریخی مضللات کنونی را روشن سازد و امکانات موجود را برای تصمیم‌گیری توأم با واقع‌بینی نشان دهد و بدینگونه مارا به اعمال عقلانی‌تر هدایت کند. به همین وجه، کروچه معتقد بود که برای نوشتن تاریخهای بزرگ و ارزنده، شور و احساس نیز لازم است. شور و احساس مورخ را به آفرینندگی برمی‌انگیزد، هر چند البته در محصول نهایی کار او صرفاً به صورتی منضبط و تلطیف شده نمایان می‌گردد. بشر هنگامی که تاریخ می‌نویسد یاد می‌گیرد که شور و احساسش را به شکل معقول درآورد و از بندگی آن و همچنین از اسارت گذشته‌ها آزاد شود.

در مورد تاریخهایی که جانبداری سیاسی در آنها مشاهده می‌شد، کروچه قائل به تمایزی دقیق بود. از سویی معتقد بود که اینگونه تاریخ برآستی یکی از اقسام کارهای ادبی است که بر احساسات بنیاد شده یا متوجه مقصود عملی خاصی است و هنوز در دایره مقولات عقلی در نیامده تا پاکیزگی و ظرافت لازم را پیدا کند. اما در عین حال او بر کسانی که از ترس آلوده شدن به تعصب، یکسره از داوری خودداری می‌ورزیدند خرده می‌گرفت و عقیده داشت که خطای مکتب «فقه‌اللغه» در قرن نوزدهم درست در همین بوده است و به این سبب اهل آن مکتب ناچار بوده‌اند گریز گاههای مصنوعی تعبیه کنند و بیهوده بکوشند تا نظریات مانعة الجمع را با کدخداهنشی با یکدیگر سازش دهند. بنا بر این، به نظر کروچه، عجیب نبود که وقتی مردم با چنین محصولات «خنک و بی‌رمقی» روبرو می‌شدند، خواندن آثار آشکارا

51) Ibid., pp. 50-1, 58-62.

تعصب آمیز را ترجیح می دادند. کروجچه سی سال بر این نکته پافشاری می کرد که در مطالعات تاریخی، داوری از ادراک و فهم جدایی پذیر نیست. او هرچه نظریاتش دقیقتر و ظریفتر می شد، بیشتر پی می برد که مشکل اساسی در طوع داوری مورخان است و باید به این پرسش پاسخ داد که آیا قضاوت تاریخ صرفاً تعصبات و فرقه گرایهای کوچک و بی ارزش را انعکاس می دهد یا بازتاب اصول عالی و عام اخلاقی است؟ اگر شق دوم صحیح باشد، ضرورتاً باید نتیجه گرفت که تاریخنگاری کاری است ذاتاً «لیبرال» یعنی آزادی خواهانه. در آخرین اثر بزرگی که کروجچه از جنبه نظری نوشت سرانجام لب مطلب را اینگونه به زبان ساده و سر راست بیان کرد که تاریخ راستین جز تاریخ لیبرال به معنای اعم [یعنی تاریخی که با روح آزادی خواهی نوشته شده باشد] ممکن نیست چیز دیگری باشد.⁵²

در همان حال که کروجچه به این عقیده نهایی می رسید، تاریخهای چهارگانه ای که در دست نوشتن داشت نیز در شرف اتمام بود. بیجهت نبود که آخرین مجلد، موضوع به تاریخ ادوینا در قرن نوزدهم، برآب از نظر سادگی و کلیت و کیفیت مذهبی بر سه جلد پیشین برتری داشت. ریشه کتاب نگرانی نویسنده درباره آینده آزادی در قرن بیستم بود. کروجچه در این نوشته سعی کرده بود زنگار از چهره عصری که اصول آزادی خواهی در آن به بزرگترین پیروزیها رسیده بود، بزداید و امیدوار بود به احیای ارزشهای کسانی را که با کندنده با رژیمهای دشمن آن ارزشها می جنگیدند. بنا بر این، کسانی که آخرین تاریخ کروجچه را «کاری جوشیده از ایمان» می خواندند، حق داشتند.⁵³ او در این کتاب جوانان اروپا را دعوت کرده است که تا زود است برای پس گرفتن میراث فرهنگی و اخلاقی خویش دامن همت به کمر زنند.

بدین ترتیب، درست پیش از جنگ جهانی دوم، کروجچه مستقیماً با مسأله ارزشها روبرو شد. تا آن وقت، در بخش اعظم عمر خویش از مواجهه با مسائلی که پیشینیان و معاصرانش را رنج داده بودومی داد، خودداری کرده بود. فقط هنگامی متوجه نتایج مرتب بر نظریه نویافته آلیستی خود شد که سنش از هفتاد می گذشت. بیشتر کوشیده بود با واپس راندن ارزشدوریها به سطوح پایینتر «امور عملی»، داوری تاریخی را نخست به مجردات ذوقی و سپس به انتزاعات منطقی منحصر کند. ولی تمایزاتی که قائل شده بود سرانجام از اعتبار افتاد. کروجچه اکنون با ظهور فاشیسم و نابودی رژیم پارلمانی و لیبرالی روبرو بود که

52) Ibid., pp. 17-19, 43-5, 179-87.

53) Chabod, op. cit., p. 513.

خود در سایه آن به بلوغ فکری و عقلی رسیده بود و بناچار می‌بایست جنبه سیاسی خویش را انتخاب کند. مجبور بود وارد فعالیت شود تا بتواند از شیوه زندگی و نهادهایی که در گذشته شرط مقدم خلاقیتش بودند، دفاع کند. اما بتدریج حد بین احکام منطقی و داوریهای عملی محو می‌شد. کروچه نه تنها در خطابه‌هایی که در سنا ایراد می‌کرد، بلکه در نوشته‌های تاریخی و فلسفی خویش نیز مرحله به مرحله به جایی می‌رسید که می‌بایست از یک نظام ارزشی صریح هواداری کند.

کروچه هرگز وسعت تغییری را که در نگرش و طرز فکرش روی داده بود کاملاً باز نشناخت. یقیناً برایش دلپسند نبود که ببیند تا چه حد در جهت موضع‌گیری سیاسی پیش رفته است و نمی‌خواست پیش خود اذعان کند که با کسانی که سابقاً آماج تحقیر و خرده‌گیریهای مؤذبان‌اش بوده‌اند، چه وجوه اشتراکی پیدا کرده است. از اینکه خویش‌تن را «آزادی‌خواه» و «انسان‌گرا» بخواند، به‌خود می‌بالید، ولی راضی نمی‌شد کسی او را «دموکرات» توصیف کند. با این حال، عملاً در صف هواداران دموکراسی قرار گرفته بود.^{۵۴} نگاه حسرت‌بارش هنوز متوجه قرن نوزدهم بود که اصول آزادی‌خواهی در آن بدون شائبه دموکراسی به حالت خلوص به هستی ادامه می‌دادند. ولی حفظ اینگونه تمایزات عقیدتی، دیگر در دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ عملی نبود. آزادی‌خواهی و دموکراسی چنان در هم آمیخته بودند که دفاع از هر کدام مساوی دفاع از دیگری نیز بود. بنا بر این، کروچه عملاً دموکراسی را پذیرفته بود و با این کار، میراث عصر روشنگری را به هیأت قرن بیستمی آن نیز قبول کرده بود. اکنون نزدش روشن بود که اعتقاداتش از کدام نیاکان به ارث رسیده است و عشق سوزانی که همیشه به عقل و استدلال و بردباری و تساهل و چاره‌های انسانی احساس می‌کرد از کجا آب می‌خورد.

در ۱۹۴۳، فاشیسم سقوط کرد و کروچه در مقام شخصیت اول ایتالیا قرار گرفت. شگفت اینکه رژیم فاشیستی خود به رسیدن وی به چنین پایگاهی کمک کرده بود. موسولینی برای اثبات اینکه آزادی کلام بکلی از ایتالیا رخت بر نیسته است، نوعی اجازه مخصوص به کروچه اعطا کرده بود. بنا بر این، کروچه در عین اینکه بار مخالفت با حکومت جبار

(۵۴) پس از سقوط موسولینی، کروچه مهمترین مطالبی را که در دوره فاشیسم درباره امور سیاسی بیان کرده بود زیر این عنوان انتشار داد:

B. Croce, *Propositi e speranze (1925-1942): scritti vari* (Bari, 1943).

کشورش را يك تنه بر دوش می کشید، به آنچنان مقام شامخ و بی منازعی رسیده بود که نیل به آن در هیچ کشور آزاد برای هیچ کس بتهایی میسر نبود. در چنین کشوری، رقیبان جوانتر نیز مسلماً بر صحنه ظاهر می شدند؛ اما در حکومت فاشیستی، رقیبان جوانتر چون بر خلاف کروچه «واجب الاحترام» نبودند، نمی توانستند پای به میدان بگذارند.

با از میان رفتن موسولینی، همه دیدگان متوجه فیلسوف اهل ناپل شد. ولی «مردی که در ایتالیا از هر کس بیشتر مورد احترام بود و همه او را نماد زنده راستی و درستی در سیاست و استقامت رای در عقل و استدلال می دانستند، جز اندرزه های پدرا نه و سفارش به مصلحت اندیشی و امیدهای مبهم به آینده و دعوت های وجدانی از مسؤولان بازسازی روانی و اقتصادی کشور، تحفه دیگری نداشت که به هم میهنان دردمندش ارمغان کند.»^{۵۵} در نخستین حکومت های ضد فاشیستی دوره پس از رهایی، کروچه چند بار در سمت وزیر مشاور خدمت کرد و همچنین محرک اصلی بازسازی حزب لیبرال و منبع الهام مردان جوانتر متصدی امور مملکتی بود. اما اینکه بتواند رهنمودی برای ایجاد هیچ برنامه مشخصی بدهد، از دستش ساخته نبود. با افول هر چه بیشتر حزب لیبرال، رفته رفته او نیز نفوذ گذشته را از دست داد و هنوز دیری از پایان جنگ نگذشته، یکسره از سیاست کناره گرفت. اما فعالیت ادبی و قلمیش همچنان ادامه داشت تا سرانجام در ۱۹۵۲ در هشتاد و شش سالگی، مرگ بر او چیره شد. کروچه نتوانست در ماه های حساس بعد از سقوط فاشیسم راه روشنی به هموطنانش نشان دهد و این خود نشانه مشکل محوری زندگی و تأثیر او در دیگران بود. سرمشقی که او می خواست در زندگی عملی بدهد، درست لمس نمی شد. در عالم نظر نیز حال به همین منوال بود. نثر کروچه روشن و سلیس و دارای این لطف کمیاب است که ندای عقل سلیم از خلال آن به گوش می رسد. گرامشی می گفت کروچه بزرگترین استاد نثر ایتالیایی در یکصد سال اخیر است، اما نه به سبب اینکه به سنت ادبا چیز می نویسد، بلکه از این جهت که در نگارش از سبک دانشمندان بزرگی چون گالیله متأثر است؛ استعداد منحصر بفردش در این است که «همان مطالبی را که معمولاً دیگران به طور آشفته و غامض و با تصنع و دراز- نفسی می نویسند... او با سادگی و قدرت بیان می کند.» به عقیده گرامشی، انشاء کروچه معرف حالتی «گوته وار» بود — حالت... آرامش و تسلط بنفس و اعتماد تزلزل ناپذیر.^{۵۶} اما در زیر این شفافیت ظاهری، پستی و بلندیها و جریانهای مخالف و چرخا بهای

55) Leonardo Olschki, *The Genius of Italy* (New York, 1949), p. 459.

56) A. Gramsci, *Lettere dal carcere* (Opere, Vol. I) (Turin, 1949), p. 183.

پنهان بسیار است. روانی نثر کروچه فریبده است؛ سهولت اتصال جمله‌ها به یکدیگر ظاهری است؛ گره‌های فکری همچنان فرو بسته، تنها با يك عبارت شیرین کنار گذاشته می‌شوند. کروچه چنان خواننده را قانع می‌کند که او بدون مقاومت هر جا که خاطر خواه نویسنده است به دنبالش کشیده می‌شود و مفتون و مجاب به پایان فصل می‌رسد. اما اگر مطالب همان صفحه‌ها را دوباره با دقت بیشتر تحلیل کنیم، اطمینان سابق زائل می‌شود. می‌بینیم بسیاری مطالب معلق گذاشته شده و خیلی سؤاها بی‌جواب مانده است و عاقبت درمانده و مستأصل از خود می‌پرسیم: اصولاً حرف کروچه چه بود؟

اما کروچه در تصویری که از خویش‌نظم کرده، کلیدی برای گشودن این معما بدست داده است. روزی از یکی از دوستانش پرسیده بود: «می‌دانی وقتی خواب می‌بینم... در اعماق روحم چه چیز کشف می‌کنم و جانم در چه چیز غوطه‌ور می‌شود و آرامش پیدا می‌کند؟ یکی از صومعه‌های قرن هفدهم ناپل، با حجره‌های سفید و ایوان سرپوشیده دور صحن و در وسط، درختستان محصوری با درختهای پرتقال و لیمو که هیاو و جلوه‌فروشی و کبر و نخوت زندگی، بیهوده از بیرون خود را به دیوارهای بلند آن می‌کوبد.»^{۵۷}

کروچه می‌داند که زندگی، هیاوویی بی‌سروته است. اما سعی داشت جوش و خروش شورانگیز آن را در پس «دیوارهای بلند» عقل و منطق نگاه دارد یا دست کم با چنین حصاری مسیر آن را تغییر دهد. از طرف دیگر، در عین حال واقع‌بین‌تر از آن بود که در این کار پای بفشرد و استقامت بخرج دهد و به پیروی از استادش، هگل، تاریخ بشر را یکسره در چار-دیواری تنگ و نفس‌گیری محصور کند. هیاووی بی‌سروته زندگی پیوسته دیوارهایی را که او در عالم مفاهیم عقلی برمی‌افراشت، فرو می‌شکست و به درون سرازیر می‌شد.

بنابراین، نه تاریخهایی که کروچه می‌نوشت همواره با نظریه او درباره تاریخ همساز بود، و نه بخشهای مختلف خود آن نظریه با یکدیگر. رأی گرامشی صائب بود که می‌گفت هر وقت کروچه خواسته مصداقی برای تصور خویش از تاریخ اخلاقی-سیاسی پیدا کند - که بهترین شاهد آن، تاریخهای عمده‌ای است که در دهه‌های ۱۹۲۰-۱۹۳۰ و ۱۹۳۰-۱۹۴۰ نوشته است - همیشه دوره‌های «رضایت» و سامان‌یافتگی فکری را مورد توجه قرار داده است: تاریخ ایتالیا را از ۱۸۷۱ آغاز کرده است که غوغا و آشوب یکپارچه شدن کشور بسر رسیده بود، و تاریخ ادوفا را از ۱۸۱۵ که آشفته‌گیهای ناشی از انقلاب کبیر فرانسه و

57) Castellano, op. cit., p. 86.

عصر ناپلئون خاتمه یافته بود. از «لحظه‌های زورورزی و تلاش» چشم پوشیده و متوجه «لحظه‌های اخلاقی-سیاسی ناب» شده است، چنانکه گویی «لحظه‌های اخیر بدون هیچ مقدمه قبلی، ناگهان از آسمان فرو افتاده‌اند.»^{۵۸} افزون بر این، کروچه چنان از بالا به قضایا می‌نگریست که جنبه‌های ناهموار و ناخوش تصویری که رسم می‌کرد - و بویژه جزئیات اقتصادی - آنگونه که می‌بایست بوضوح به چشم نمی‌آمد. با اینکه خودش از مردم جنوب بود، مهمترین مشکل آن ناحیه از کشور، یعنی منشأ فقر کشاورزی را، آنطور که شایسته بوده مورد توجه قرار نداده است. در تاریخ خطه پادشاهی ناپل، محدودیتهای جغرافیایی و اقتصادی آن سرزمین را صرفاً موانعی در راه پیشرفت سیاسی قلمداد کرده و بی‌اعتنا از آنها گذشته است و قائل به این نظر شده که ناتوانی و شکست دولت ناپل را باید معلول علل اخلاقی دانست، و نه ناشی از اینگونه پدیدارهای «طبیعی».

نتیجه تنگ کردن حوزه دید و حصر نظر به مسائل اخلاقی خاص و «لحظه‌های رضایت» و توجه محض به آرزوی آزادی این شد که کروچه از پیروی از برنامه‌ای که خود در اصل برای تاریخنگاری تنظیم کرده بود، فروماند. یکی از اصول بنیادی مکتب ایده‌آلیسم یا اصالت معنا این بود که برای فهم گذشته، مورخ باید همان معنایی را که گذشتگان از رویدادهای معاصر خویش درک می‌کرده‌اند، از آن رویدادها برداشت کند. اما کروچه در بحث درباره عصر باروک کار دیگری کرد و آن دوره را عصر انحطاط و تبهگنی تلقی کرد - عصری که تنها از جهت اینکه حاوی بذر تجدید حیات فرهنگی آینده بود قدر و ارزش داشت. مورد دیگر نقض اصول و قواعد مکتب ایده‌آلیسم این بود که او فقط در قالب مفاهیم کلی اخلاقی برای دوره‌های گذشته قائل به معنا می‌شد و، فی‌المثل، تاریخ قرن نوزدهم ایتالیا را به صورت خالصترین مصداق آرمان آزادی‌خواهی تلطیف می‌کرد.^{۵۹}

هرچه این جریان انتزاع و تجرید و بحث در قالب تصورات کلی بیشتر به اوج خود در تاریخ ادوینا (چاپ ۱۹۳۲) و گفتارهای نظری (چاپ ۱۹۳۸) نزدیک می‌شد، کروچه از شیوه تعقل تاریخی متفکران آلمان که خاستگاه اصلیش بود دورتر می‌افتاد و بیشتر این قاعده بنیادی را به فراموشی می‌سپرد که گذشته را باید در چارچوب خودش فهم کرد. در عوض،

58) Gramsci, *Materialismo storico*, p. 192; *Lettere*, p. 187.

۵۹) برای آگاهی بیشتر از این موضوع، رجوع کنید به:

Chabod, op. cit.; A. Robert Caponigri, *History and Liberty: The Historical Writings of Benedetto Croce* (London, 1955).

اما من با دیدی انتقادی‌تر به قضیه می‌نگرم و، از این جهت، با هردو این نویسنده‌گان اختلاف نظر دارم.

او به تصورات کلی «عقل» و «آزادی» میدان می‌داد بی آنکه روشن کند که این تصورات را، مانند هگل، دارای اعتبار جاوید می‌داند یا مثل هر معنای دیگری در تاریخ، مقید و مشروط به شرایط تاریخی. شق دوم از فلسفه دیلتای و از جهتی که مورخان اهل مکتب آلمان از يك قرن پیش تعقیب می‌کردند، لازم می‌آمد. اما کروچه این شیوه استدلال را انتخاب نکرد.

نخستین مشکل بزرگ حل نشده در تعقل تاریخی کروچه ناشی از این است که او هرگز پاسخ قطعی به این سؤال نداده است که آیا مفاهیم مجردی که بکار می‌برد اعتبار مطلق دارند یا اعتبار نسبی محض. او خود بشدت نسبی‌گرایی را مردود می‌شمرد و می‌خواست «با تکیه بر ماهیت مطلق روح»، جلو خطر را بگیرد. ولی این کار «مسأله مشخص تمیز گذاردن بین داوریهای تاریخی درست و نادرست را در فلسفه او حل نمی‌کرد». بنا بر این، صرف نظر از اینکه او خود چه گفته باشد، نتایجی که از اندیشه‌اش لازم می‌آید⁶⁰، نسبی است.

دومین مشکل بزرگ حل نشده این است که کروچه فهم تاریخ را منوط به شهود یا درون‌بینی دانسته است و این امر با هدفهای او تضاد تام دارد و راه را برای خارج شدن از دایره عقل باز می‌کند. گفتیم که او بین تصور خودش از شهود و تصور برگسون فرق می‌گذاشت. در کتابی که به مباحث نظری اختصاص دارد و در ۱۹۳۸ انتشار یافته، کروچه این فرق را بیشتر بسط داده و مدعی شده است که تاریخ راستین، تخیل را جز به عنوان ماده خام تعقل، بکار نمی‌گیرد و «شهود تنها تا جایی اعتبار دارد که در قالب عقل و اندیشه و استدلال ریخته شده باشد».⁶¹ اما این سخن حلال مشکل نبود. کروچه هیچ‌گاه با ذکر جزئیات دقیق شرح نداد که در تعقل تاریخی، آنچه از راه شهود و مکاشفه یا تخیل درک شده است چگونه به قالب عقل در می‌آید.

روشن بود که به موجب برداشت ایده‌آلیستی که تاریخ را بازآفرینی - یعنی بجان درک کردن گذشته - معرفی می‌کرد، منبع نهایی معرفت تاریخی، شهود و تخیل بود. سپس بینشهای محصول این اعمال بظاهر خارج از دایره منطق، دوباره در پرتو «بارقه» فهم، مطابق الگویی منطقی و منسجم نظم و ترتیب می‌یافت. ولی کروچه تصریح نمی‌کرد که این عمل چگونه انجام می‌پذیرد و آثار متأخرش نیز در این زمینه راهگشا تر از نظریات پخته

60) Maurice Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge* (New York, 1938), pp. 54-7.

61) Croce, *History of Liberty*, pp. 132, 239.

پیشینش نبود. تنها چیزی که بصراحت می گفت این بود که تعقل تاریخی غیر از تعقل در علوم طبیعی یا اجتماعی است و به طور ضمنی می خواست نتیجه بگیرد که مغایرت آنها در شمول بیشتر عمل ذهنی مورخ است و اینکه عمل مذکور مؤدی به یقین می شود. بنا بر این، کروچه فرقی را که ایده آلیستها از قدیم بین تاریخ و علوم اجتماعی می گذاشتند همچنان به صورت نخستین حفظ کرد غافل از اینکه اولاً دلیلتای آنچنان تغییراتی در آن داده است که دیگر شباهتی به گذشته ندارد و ثانیاً کسی که هنوز قائل به این فرق باشد، عجز خویش را از تشخیص نارساییهای اصول ایده آلیستی آشکار می کند و نشان می دهد که قادر به فهم این نکته نیست که مورخ نیز مانند دانشمندان علوم دیگر، خودسرانه و دلبخواه بعضی اطلاعات را از میان انبوه داده هایی که در دست دارد بر می گیرند و در تاریخ نیز مثل سایر رشته های اجتماعی، استنتاج و روش علمی مورد استعمال دارد. ۶۲. نخستین کسی که به طرز دقیق و منظم به توضیح این امر پرداخت، ماکس وبر بود.

از نظر منتقد شكاك، فلسفه کروچه هیچ اساس رضایت بخشی برای تعیین صدق و کذب در تاریخ بدست نمی دهد و عاقبت دوباره کار به «ایمان محض» می رسد. جالب اینکه فلسفه کروچه از مبانی عقلی ابتدا می کند و به نوعی عرفان می انجامد. ولی حتی در اینجا هم اندیشه او به قدر کافی دقیق و مستقیم نبود و همچنان بین مطلق گرایی و نسبی گرایی متردد ماند. کروچه هرگز نتوانست از شهود و روش علمی، یکی را برگزیند و در این خصوص باید گفت که برگسون از او متفکر مستقیم تری بود. کروچه نه به جانب عرفان برگسون رفت و نه طرفدار وبر شد که می خواست روش مشترك تاریخ و علوم اجتماعی را تعیین کند. متفکر ایتالیایی تا آخر سعی کرد هم خدا را داشته باشد هم خرما را.

چرا چنین بود؟ برای اینکه، به نظر من، امیدهایی که کروچه به تاریخ داشت بیش از حد دور و دراز بود. او نظریات خویش را در واکنش به ادعاهای پوزیتیویستها پرورش داده بود اما بعد متوجه شد که بیرون آوردن تحقیقات تاریخی از بند روش پوزیتیویستی مستلزم بعضی خطرهای نیز هست و پژوهش در تاریخ را نمی توان بدون سرگردان شدن در دریای شکاکیت و نسبی گرایی، از قیود علمی رها کرد. بنا بر این، هدف وی این شد که در عین پای بندماندن به امکان حصول معرفت یقینی در تاریخ، به پژوهش تاریخی استقلال بدهد.

62) Patrick Gardiner, *The Nature of Historical Explanation* (Oxford, 1952), pp. 40-6, 70-80, 114-39. W.H. Walsh, *An Introduction to Philosophy of History* (London, 1951), pp. 53-4.

اما تنها راهی که او می‌توانست به این هدف برسد این بود که ادعاهای گزاف و عجیب مطرح کند و علوم را کم‌ارزش قلمداد نماید و تاریخ را «نه پایسترن، بلکه بالاترین و شاید حتی یگانه قسم معرفت» بشناساند.^{۶۳}

بنا بر این، باز می‌رسیم به تصویری که کروچه از خودش در ذهن ترسیم کرده بود: مردی که در پناه دیوارهای بلند صومعه و در میان درختان پرتغال و لیمو، محفوظ از خطر و برکنار از آشوب و غوغا گوشه گرفته بود. محاسنی که کروچه برای پژوهشهای تاریخی قائل بود مشروط بر این بود که نیازهای مبرم زندگی - یعنی امور خارج از دایره عقل و استدلال - کنار گذاشته شود. کروچه به «فلسفه‌های زندگی» یا «پرشان‌گوییهای اهل اصالت عمل»^{۶۴} اعتنایی نداشت. البته، چنانکه دیدیم، عاقبت ناچار شد جایی نیز برای ارزشها در نظریه‌اش درباره تاریخ باز کند. اما باز هم ارزش را امری تابع عقل معرفی می‌کرد و توجه نداشت که حتی سرسپردگی خودش به آزادی چقدر از عواطف و احساسات مایه می‌گیرد. تا عاطفه و احساس صورت تلطیف شده عقلی و استدلالی پیدا نمی‌کرد، کروچه حاضر نبود جایی برای آن در تعابیر تاریخی باز کند.

فروید و پاره‌تو و دورکم و ویر همه به مشکلات ناشی از گرایشهای غیر منطقی و وحشی بشر و تلاشهای غیر عقلانی و احساسات دینی او، توجه عمیق داشتند. اما کروچه خود را برکنار از اینگونه مسائل نگاه می‌داشت. فقط در آثار جوانی و مکاتباتش با سورل توجهی به این زمینه کرده است. دین را که همواره در قرن بیستم سنگ محک تفکر اجتماعی بوده است، در عالم عقل و اندیشه مشکل بزرگی نمی‌دانست. خودش متدین به هیچ‌یک از ادیان رسمی نبود، اما با کشیشان و روحانیون نیز مخالفتی نداشت. به مذهب کاتولیک که مذهب رسمی کشورش بود، احترام می‌گذاشت و می‌توان تصور کرد که وقتی در ۱۹۳۲ مقامات کلیسا کلیه آثارش را در فهرست کتب ممنوعه جای دادند، یقیناً بسیار غصه‌دار شد. ده سال بعد حتی مقاله‌ای تحت این عنوان نوشت که «چرا نمی‌توانیم نامی جز مسیحی بر خود بگذاریم»^{۶۵} و دست‌آشتی به‌سوی کاتولیکها دراز کرد. اما بعید بود که مؤمنان نسبت به مسیحیت به‌معنایی که او اراده می‌کرد، نظر خوشی پیدا کنند. کروچه مسیحیت را به‌معنایی

63) Croce, *History as Story of Liberty*, pp. 131-2.

64) Croce, *Autobiography*, p. 98.

65) B. Croce, «Why We Cannot but Call Ourselves Christians.» *Perchè non possiamo non dirci «cristiani»*, *La Critica*, (November 20, 1942) (Bari, 1944), pp. 18-19, 21.

تعبیر می کرد که سراسر جریان اصلی فرهنگ اروپا - از جمله عصر «خدانشناس» روشنگری - را در بر بگیرد و فقط از این طریق می توانست جایی برای آن در فلسفه خودش باز کند. او ادعا داشت که «خدای مسیحیان هنوز خدای ماست، متها اندیشه فلسفی لطیف ما نام او را «روح» گذاشته است.»^{۶۶} البته چنین موافقتی در عالم مجردات، ممکن نبود خاطر مؤمنان حقیقی را خرسند کند.

اما اینگونه ملاحظات به هیچ وجه کرویچه را پرباشان خاطر نمی کرد. عمق عواطف مذهبی - یعنی زجر شك و تردید و درد عدم ایقان و احساس پیروزی برخاسته از ایمان - نزد او قابل فهم نبود زیرا حس تراژدی در او وجود نداشت و این تنها موردی بود که معاصران آلمانی، ترولچ و ماینکه، که از هیچ جهت دیگر در فلسفه به پای او نمی رسیدند، بر وی برتری داشتند.

۷- ترولچ و ماینکه و مسئله بحران در قلمرو ارزشها

در ۱۸۹۶، در مجمعی از متکلمان که در آیزناخ تشکیل شده بود، ناگهان ارنست ترولچ با يك جهش بر صحنه فکری آلمان ظاهر شد. یکی از محترمتین متکلمان آلمان به پایان خطابه «مدرسی و فاضلانه» ای که ایراد می کرد رسیده بود و موقع بحث عمومی بود که بناگاه استاد جوانی «سرشار از نیرو و نشاط شباب» پشت تریبون پرید و با این کلمات تحریک کننده آغاز به گفتار کرد: «آقایان، همه چیز به لرزه درآمده و در شرف فرو ریختن است». دانشمندان مستر «سخت ناراحت» شدند. وقتی نوبت به ایشان رسید، یکی از میان نشان به عنوان سخنگو از جا برخاست و بیانات آن نوخاسته جسور را «استدلالی غلیل در علم کلام» خواند. به محض شنیدن این جمله، ترولچ تالار سخنرانی را ترك کرد و «درها را محکم پشت سر خود بهم کوبید». روحانیان سالخورده و قدیمی بدون شك خرسند شدند، اما فضیای جوانتر گوش تیز کردند.^{۶۷}

این واقعه نمایانگر خطوط کلی شخصیت ترولچ و هدف او در زندگی است و طبع جدلی و نیرو و نشاط بیکرانیش را نشان می دهد. در وضعی که نه در علم کلام جایی برای مطلق گرایی باقی بود نه در علم تاریخ، ترولچ همچنان جستجوی خستگی ناپذیرش را در

66) Ibid.

67) Walther Köhler, *Ernst Troeltsch* (Tübingen, 1941), p. 1.

طلب پایگاهی استوار ادامه می‌داد. مساینکه در وصف او نوشته است که تجسم زندهٔ کلام هراکلیتوس و ارشمیدس بود که یکی عقیده داشت «همه چیز در سیلان است» و دیگری می‌گفت «به من جایی بدهید که بر آن بایستم [تا جهان را از جایش بکنم]». یا اگر بخواهیم مطلب را از زبان متالین بیان کنیم، باید او را در حالی مجسم کنیم که دست به دعا برداشته است و می‌گوید: «پروردگارا، من به تو ایمان دارم، پس مرا در سست ایمانم یاری کن!» ترولچ را می‌توان به «رودی پرخروش» تشبیه کرد «که غران و دمان با چنان نیرویی از دامن کوهسار سرازیر است که سنگهای گران را همچون پر کاه از سر راه برمی‌دارد و هر دم بیم آن می‌رود که حتی کناره‌های استوارش را نیز از جای بکند و با خود ببرد.» چنان بیقرار و ناشکیبا بود که حتی حوصلهٔ توضیح و تشریح اندیشه‌های خودش را هم نداشت. در نثرش، تصورات کلی و انتزاعات «شتابان در پی یکدیگر می‌رسند» و روی هم انباشته می‌شوند.^{۶۸} حاصل کلام اینکه ترولچ همانند یکی از نیروهای قاهر طبیعت بود. «هر دانشجویی در هایدلبرگ که حتی یکبار جست و خیزها و غلت و واغلتها و بازیکوشیهای پرنشاطش را در آبهای [رود] نکار دیده بود» ظنین خنده‌های زیبایش را می‌شناخت.

ارنست ترولچ پسر طبیعی اهل باواریا بود و هرگز ظاهر خشن و بی‌اعتنائی مردم آن ناحیه را به آداب صوری از دست نداد. پدرش می‌خواست ارنست وارد علوم طبیعی شود. تأثیر این نخستین آشناییها با علوم بعدها در او به صورت شم خاصی برای تشخیص واقعیت علمی آشکار شد و چیزی که او خود بدان افزود، درک تفکر مارکسیستی بود که خالی از صیغهٔ هواخواهی نیز نبود. اما ترولچ از همان اوان به سوی «عالم تاریخ» و بویژه به علم کلام که مسائل فرهنگ معاصرش به بارزترین وجه در آن نمایان بود، کشیده می‌شد. بنابراین، تحصیلات دینی کرد و متکلم شد و در ۱۸۹۴، پیش از سی سالگی، در دانشگاه هایدلبرگ به مقام استادی رسید. اما از لحاظ فکری در مسیری آنچنان عجیب و نامتعارف و برخلاف سنت افتاد که اواخر، نام «متکلم» برای او اسم بی‌مسما شده بود.^{۶۹}

توجه به جنبه‌های روحانی تاریخ بشر، ترولچ را به درویدن کشته‌های دیلتای سوق داد. این کار از سویی بسیار دلگرم‌کننده و، از سوی دیگر، عمیقاً نگرانی‌آور بود. از سویی، ترولچ در موقعیتی قرار گرفته بود که می‌توانست از تشنگی نوظهور دانشجویان برای

68) F. Meinecke, «Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus» (1923), *Schaffender Spiegel* (Stuttgart, 1948), pp. 211, 214-15.

69) Köhler, op. cit., pp. 4-6, 331.

بازگشت به مسائل بزرگ معنوی سود ببرد و عطشان را فرو تشاند. از سوی دیگر، و از جنبه نگران کننده قضیه، بذر نسبی گرایی که با فلسفه دلتای پاشیده شده بود کم کم یار می نشست. سؤال این بود که اگر قرار است کسی به خوان نعمت رنگارنگ تاریخ دست یابد، کجا باید جای پای محکمی پیدا کند و در بحبوحه سیلان و دگرگونی دائم در احوال و امور بشر، کجا به سراغ بنیاد ثابتي برای حقایق و ارزشها برود؟ کدام دژ ممکن بود در برابر یورش شکاکیت و نسبی گرایی تاب بیاورد؟ ترولچ تا آخر عمر در این تلاش بیفايده بود که پاسخی در خود تاریخ بر این پرسشها بیابد. او نیز مانند دلتای می خواست در دوزن تاریخ به معرفت یقینی دست پیدا کند، نه فراتر یا بالاتر از آن، و چون نمی خواست دست نیاز به سوی فلسفه اولی یا وحی دراز کند، ناگزیر می بایست حاصل دو قرن تحقیق در باره کتاب مقدس را بپذیرد و در نتیجه قبول کند که جزمیات و سنت کلیسا باید با تردید تلقی شود.^{۷۰}

تا پیش از آنکه ترولچ و ماینکه سنشان از پنجاه بگذرد، راهشان باهم تلاقی نکرده بود. اما به مفهومی دیگر، هر دو از اول در يك مسیر برای حل معماهایی که نزدشان پیش آمده بود تلاش می کردند. فریدریش ماینکه سه سال پیش از ترولچ و چهار سال زودتر از کروچه، در ۱۸۶۲ بدنیا آمد و در برلین در محیطی محافظه کار و سنت گرا با تربیتی پروسى بزرگ شد. اجداد پدری و مادریش هر دو در ایام حکومت فردرک کبیر زیسته و جنگهای میهنشان را با ناپلئون برای آزادی از یوغ فرانسه دیده بودند. ماینکه خود توجه شدیدی را که به گذشته داشت و آرامشی را که از بسر بردن در جهان روحی اوایل قرن نوزدهم احساس می کرد، ناشی از داشتن چنین نیاکانی می دانست. در دانشگاه برلین، محضر دروین و ترایچکه را درك کرد و بعدها در جریان تحصیل با دلتای آشنا شد. ولی اینکه تاریخ را اندیشه و مسأله تلقی کند و پروس را صاحب رسالتی از سوی پروردگار در تاریخ جدید آلمان بداند، همه را از دروین آموخت نه از دلتای. با این وصف، در مکتب مورخان پروس حتی کسی مانند دروین مردی میانه رو بشمار می رفت و ترایچکه، به سبب شدت لحن و عدم تساهل، نمونه اعلای مورخی معرفی می شد که به تبلیغات عامیانه روی آورده است و بعضی بر آن بودند که از او باید تقلید کرد و برخی عقیده داشتند که از واقعه او باید پند گرفت.^{۷۱}

70) Rossi, op. cit., pp. 442-5.

71) Meinecke, *Erlebtes 1862-1901*, pp. 12-14, 86-8, 90-1, 119, 122-3, 132, 197.

با چنین مقدمه و زمینه‌ای، عجب در این است که ماینکه اصولاً موفق به حفظ استقلال فکری خویش شد. او جوانی کمرو بود و اندکی لکنت‌زبان داشت و دیر به پختگی فکری رسید. اما پیش از آن مرحله نیز تعادلی در اندیشه خود پدید آورده بود و زیر و بمها و ابهامهای تاریخ را با ظرافت تشخیص می‌داد و به همین سبب بعدها موفق شد با آنچنان بیطرفی و آرامش و افق فرهنگی وسیعی در آثار عمده‌اش به تاریخ بنگرد. ضمناً این کیفیات نمایان می‌کرد که استاد حقیقی‌اش رانکه بوده نه دروین یا تراپچکه. ماینکه هرگز زیر دست رانکه تعلیم ندیده بود ولی همیشه سعی داشت سرمشقی را که او داده بود و در آن بر امور روحانی و معنوی تأکید می‌شد، نصب‌العین قرار دهد. او نه مانند ترولچ یا ماکس وبر اهل مناقشه و مجادله بود و نه همچون کروچه در مخالفان به دیده تحقیر می‌نگریست، بلکه می‌خواست در لکند و آشتی برقرار سازد. اما در عین آوایی، یکدنده و مقاوم نیز بود و از نوعی شهامت فکری بی‌سر و صدا بهره می‌برد و به سبب این صفات، تنها کسی شد که هم می‌توانست در مقابل کروچه بایستد و هم احترام او را به خویش جلب کند و هم — مثل خود کروچه که دوران عمرش تقریباً مقارن با وی بود — در روزگار پیری با حکومت جابرا نه‌ای که خوشبختانه در ایام حیاتش پسر آمد ۷۲، با متانت و بزرگواری به مخالفت برخیزد. ماینکه در تألیف و ترکیب بمیار چیره دست بود و با استعدادی که در این زمینه داشت، در ابتدا موفق به حل معمای شد که به‌صورتی دیگر نزد ترولچ نیز پیش آمده بود. سرچشمه تشویش هر دو همان چیزی بود که دینای آن را «هرج و مرج اعتقادات» در جهان معاصر توصیف کرده بود، منتها ترولچ با صورت دینی آن مسأله روبرو نبود و ماینکه به عنوان یکی از مشکلات اخلاقی ناشی از قدرت ملی در آن نظر می‌کرد. سؤال ماینکه این بود که چگونه کسی می‌تواند در عین پیروی از رانکه و اتباع او در مکتب تاریخنگاری آلمان که تأسیس دولت بر پایه اعمال قدرت را پیامد «روحانی» اصیل و بحق روند تاریخ می‌دانستند و تأیید می‌کردند، به احکام اخلاقی کانت وفادار بماند، ولو در آن احکام نیز روح آلمان حلول کرده باشد. آیا می‌توان میان اخلاق و قدرت نوعی الفت و هماهنگی برقرار ساخت یا تا ابد باید بین آن دو بر سر استیلا بر روح آلمان، جنگ ادامه پیدا کند؟ ۷۳ نخستین پاسخ ماینکه، در قالب ترکیبی دشوار و ناپایدار بیان شد. «معمولاً سرگذشت پرفراز و نشیب آلمان در سده نوزدهم را با توسل به تضاد بین وایمار و پوتسدام — یعنی سنت

ادبی و انسانی هردو و گوته و شیلر در مقابل سنت نظامی برگزینده بزرگ و فردریک دوم - بیان می کنند. ویژگی ماینکه این بود که به هیچ یک از این دو قطب ارادتی نداشت و دلش اسیر کونیگسبرگ، یعنی شهر کانت و پایگاه تجدید بنیه پروس [در عصر ناپلئون] بود.^{۷۵} شاید هم می بایست گفت که ماینکه به وایمار و پوتسدام هر دو ارادت می ورزید، زیرا در نخستین تاریخ بزرگی که نوشته است، خواسته ثابت کند که فرهنگ ادبی و انسانی [وایمار] نه تنها به دست پروس متلاشی نشد، بلکه به ضرورت منطقی لازم بود در عصر وحدت آلمان و صدارت بیسمارک تغییر صورت دهد.

کتاب *Weltbürgertum und Nationalstaat* - یا «جهان میهنی و دولت ملی» - حاصل چهارده سال کاوش در آرشیوهای دولتی پروس و هفت سال دیگر تدریس در مقام استادی در جنوب غرب آلمان بود و در ۱۹۰۸ انتشار یافت. در این کتاب، ماینکه مسأله عطف نظر از ارزشهای جهان میهنی به ارزشهای ملی را که وجه امتیاز نسل گوته از نسل بیسمارک بود، پی جویی و سرانجام تأیید کرده است ولی، بر خلاف پیشینیانش که اهل مکتب پروس بودند، بدون قید و شرط به صدور چنین حکمی مبادرت نورزیده است. او همواره گوشه دلش متوجه جهان میهنا بود و از شکست ایشان احساس تألم می کرد. حتی در اوایل کار وزندگی، نگرشی که نسبت به ارزشهای رایج در آلمان یکپارچه و نیرومند زمان خویش داشت هرگز از صیغه نگرانی برای آینده و حسرت به حال گذشته های ملایمتر و مهر بانتر خالی نبود.

انتشار *Weltbürgertum* عصر نوینی در تاریخنگاری در اروپا پدید آورد. این کتاب نخستین نوشته در زمینه ای بود که ماینکه آن را *Geistesgeschichte* - یا تاریخ نیروهای روحانی و معنوی در حیات سیاسی - می نامید و تاریخنگاری را به مسیری فوق العاده پر بار هدایت کرد. دلبتای به رغم سالخوردگی، با علاقه آن را مورد مطالعه قرار داد و «خلاصه های طولانی از روی آن برداشت». کروچه آن را کار «یک مورخ ناب» توصیف کرد و نوشت «کلماتی در آن خواندم... که گویی کلمات خودم بود» - که البته جای شگفتی نداشت زیرا نوع تاریخی که ماینکه نوشته بود تقریباً با آنچه کروچه بعدها نامش را «تاریخ اخلاقی سیاسی» گذاشت، یکی بود. ماکس وبر که نوشته هایش در باره نسبت بین سرمایه داری و

(۷۴) لقب تاریخی فریدریش ویلهلم (۱۶۲۰-۱۶۸۸) بانی قدرت نظامی و سیاسی پروس. (در تاریخ امپراتوری مقدس روم، امیرانی را که دارای حق انتخاب پادشاه آلمان بودند، برگزینده می نامیدند).

75) Antoni, op. cit., p. 91.

کالونینیسم همواره نصب‌العین ماینکه در زمان نگارش کتاب بود، شخصاً به دیدن او رفت و تبریک گفت و همکار و بر در هایدلبرگ، ارنست ترولچ، کارتی برای ماینکه فرستاد و «در آن... قلباً ابراز خوشوقتی و موافقت کرد.»^{۷۶}

تا جایی که می‌دانم، این نخستین تماس میان ترولچ و ماینکه بوده است. ترولچ نیز مانند ماینکه در جنوب غرب آلمان، تعادلی موقت بین نیروهای فکری متضادی که بیم داشت بافت اندیشه‌اش را از اساس درهم بریزند، برقرار ساخته بود. به یاری دوستش، ماکس وبر، نوعی سازش بین معتقدات دینی و نگرش انتقادی خویش - یعنی احترام به سنت و درك واقع‌بینانه مشکلات جامعه نوین - پدید آورده بود. روزی کتابی درباره «تکلیف اجتماعی مذهب پروتستان» به دستش رسید که فی‌نفسه ارزشی نداشت ولی، چنانکه غالباً در اینگونه موارد روی می‌دهد، خواننده را بر آن می‌داشت تا خودش چیزی پرمایه‌تر در همان زمینه بنویسد. ناگهان ترولچ دریافت که تقریباً هیچ در این باره نمی‌داند و با همان توان و پشتکار خاص خودش، به مطالعه نسبت بین تعالیم دین مسیح و مشکلات همیشگی انسان در جامعه همت گماشت.^{۷۷}

ماحصل این کوشش، کتاب قطوری به نام تعلیمات اجتماعی مذاهب مسیحی بود که در آن، همان موضوعی که همزمان مورد مطالعه ماکس وبر بود، به صورتی خام و نامنسجم و بسیار طولانی‌تر، بررسی شده بود. کتاب از لحاظ محتوای فکری غنی و اثری تحقیقی بود و ای وضوح لازم در آن دیده نمی‌شد. مفاهیم را ترولچ بیشتر از ویر گرفته بود ولی چنانکه گویی درك کافی پیدا نکرده‌است، در تطبیق آنها بر موارد خاص، مکانیکی عمل کرده بود. در ماکس وبر، دین و ساختار اجتماعی در عین استقلال، مرتبط به یکدیگر معرفی شده و به دقت و تفصیل مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته بودند. ولی از کتاب ترولچ چنین بر می‌آمد که این دو بتناوب گاهی از یکدیگر مستقلند و گاهی مرتبط با هم. نسبت متقابلشان پیوسته ذکر می‌شد بی آنکه هرگز به طور قانع‌کننده تعلیل شود. حتی نمونه‌شناسی پدیدارهای اجتماعی که اختصاصی‌ترین یادگار و بر برای پژوهندگان بعدی بوده‌است، در دست ترولچ صورتی جامد و مصنوعی پیدا کرده‌است.^{۷۸}

76) Meinecke, Strassburg, p. 102. Croce, *History: Its Theory and Practice*, p. 313.

77) Antoni, op. cit., pp. 64-5.

(۷۸) رجوع کنید به فصل هشتم. عنوان و مشخصات اصلی کتاب ترولچ چنین است:

Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen, 1912) (*Gesammelte Schriften*, I, Tübingen, 1923).

البته ترولچ متفکری نبود که به پای و بر برسد؛ ولی اشکال دیگر این بود که موضوع مطالعه ترولچ پای ایمان مذهبی و نظام ارزشی وی را به میان می کشید و وی، برخلاف وبر، در وضعی نبود که نسبی گرایی مترتب بر روشی را که بکار می بست به طور کامل بسط دهد و با دین مسیح چنان با بیطرفی برخورد کند که گویی دین مردم چین است. بنا بر این، ترولچ گرچه می کشید از بالا و با دیدی اخلاقی به مسأله بنگرد، شک و شبهه دست از سرش بر نمی داشت و رنجی که از این رهگذر می کشید از خلال بیاناتش بیچشم می خورد. ترکیبی که بوجود آورده بود ناپایدار بود و نمی توانست دوام داشته باشد.

گفتیم که ماینکه چگونه به محض شنیدن «غرش توپها از آلزاس»، به برلین نقل مکان کرد و چگونه ترولچ نیز سال بعد رهسپار همان مقصد شد. ماینکه صرفاً به دلایل مربوط به کارش به این اقدام مبادرت کرده بود؛ اما ترولچ دلایل دیگری نیز داشت. فضای هایدلبرگ برایش تنگ شده بود. مقامش در آنجا مقام یک روحانی و متکلم بود حال آنکه افکارش از مدت‌ها پیش از مرزهای کلام سنتی در گذشته بود. افزون بر این، «نوعی سردی» نیز در مناسباتش با ماکس وبر احساس می کرد.^{۷۹}

ماینکه و ترولچ در برلین دوستان صمیمی شدند و پیدا بود که ترولچ در عالم اندیشه نیازمند هادی و رهبر است و ماینکه جای خالی وبر را از این جهت برای او پر می کرد. هر روز با هم در گرون والد به قدم زدن می رفتند. (ماینکه تا بیست سال پس از مرگ دوستش هنوز به این کار ادامه می داد، تا سرانجام در ۱۹۴۳ در هشتاد و یک سالگی به علت بمبارانهای متفقین ناچار از آن دست کشید). گاهی یکی از دوستان به نام والتر راتناو نیز که در آن هنگام بازرگان بود ولی آرزوهای بلند در سر داشت و بعدها وارد سیاست شد، در این گردشها همراهشان می شد. حضور راتناو حکایت از آن می کرد که در نتیجه نقل مکان به برلین، توجه هر دو متفکر به مسائل سیاسی و اجتماعی جلب شده است. ماینکه و ترولچ نیز مانند کروچه به سبب اوضاع ناشی از جنگ، درگیر مسائل کشورشان شدند. البته پیشتر هم بکلی به سیاست بی اعتنا نبودند. ماینکه، چنانکه قبلاً هم گفتیم، به طور روزافزون از

بخش بزرگی از این کتاب در فاصله سالهای ۱۹۰۸ و ۱۹۱۰ به شکل مقالاتی در نشریه زیر چاپ شده بود؛ *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

ترجمه انگلیسی آن (به قلم Olive Wyon) در دو جلد در سال ۱۹۳۱ در لندن چاپ شد.
79) Köhler, op. cit., p. 331.

رژیم ویلهلم ناخرسند شده بود و دست کم یکبار به طرفداری از فریدریش ناومان قدم به میدان سیاست عملی گذاشته بود.^{۸۰} ترولچ هرنگی خود را بیشتر حفظ کرده بود، اما چون مدتی نماینده دانشگاه هایدلبرگ در مجلس بادن بود، بعضی تجربیات عملی از فعالیت سیاسی در سطح ایالتی اندوخته بود.

در برلین در زمان جنگ، منازعات اکثریت محافظه کار با اقلیت روشنفکر اصلاح طلب، عاقبت هر دو را به کام کشید. با دیدن این تغییر وضع، ترولچ نیز در پی دوستانش، وبر و ماینکه، به اردوی اصلاح طلبان پیوست. او نیز مانند ماینکه مخالف هدفهای جنگی توسعه طلبان بود و عقیده داشت تا دیر نشده باید برای اجرای موازین دموکراسی در کشور اقدام کرد. بنابراین، هر دو به حلقه اطرافیان پرنس ماکس که خود لیبرال مشرب بود، پیوستند و در اواخر جنگ برای تأسیس حزب دموکرات آلمان وارد فعالیت شدند.^{۸۱} اما آلمان یزودی شکست خورد و همه آن زحمتهای و آرزوها برای یک زندگی منزه تر در کشور بر باد رفت.

عذاب وجدان شدیدی که واپسین سالهای عمر ترولچ را تیره ساخت و حیات فکری ماینکه را به دوپاره تقسیم کرد، از همین جا نشأت می گرفت. تا هنگامی که جنگ ادامه داشت، هر دو بر این نظر بودند که نظام ارزشی آلمان چون ایده آلیستی یا معنوی است و اساس تاریخی دارد، تلاشهای جنگی ملت آلمان را از نظر اخلاقی توجیه می کند و آلمان بر خلاف فرانسه و بریتانیا که به فلسفه های «مکانیستی» پای بندند، در دفاع از فرهنگی عمیقتر و سنتهای معنوی می جنگد. این استدلال که بلیغترین مروج آن توماس مان بود، به صورت وجه اشتراک روشنفکران محافظه کار و اصلاح طلب درآمده بود و نشان می داد که چرا افراد گروه اخیر به رغم مخالفت با توسعه ارضی و پافشاری بر لزوم دموکراسی، همچنان ناسیونالیست باقی مانده اند و چگونه حتی مدتها پس از اینکه آشکار شده است که چه در جبهه و چه در داخل کشور، تنها چیزی که اهمیت دارد نیروی نظامی است، هنوز بر این عقیده اصرار می ورزند که هدفهای جنگی آلمان اخلاقاً موجه است.

محافظه کاران حتی پس از پایان جنگ نیز موضع قدیمشان را حفظ کردند و از اینکه به رژیم جمهوری و دموکراسی نو بنیاد روی خوش نشان دهند سرباز می زدند. اما ترولچ و ماینکه بعکس عمل کردند. با اینکه دلشان می خواست دموکراسی و ایماار میانرودتر

80) Meinecke, *Strassburg*, pp. 123-31, 133, 159-60.

81) رجوع کنید به فصل نهم.

و «انداموار» تر باشد، از پشتیبانی نهادهای جمهوری کشورشان دریغ نورزیدند و با واقع-بینی سیاسی و از خودگذشتگی و میهن پرستی و با وجود اینکه دموکراسی پارلمانی را متاعی بیگانه و از صادرات غرب می دانستند، تن به قبول آن دادند. در وضعی که دیگر مورخان برجسته آلمانی تقریباً همگی علم مخالفت با رژیم وایمار بر افراشته بودند، ماینکه در میان آنان نماد وفاداری به حکومت جمهوری شده بود. ولی آیا این وفاداری و بیعت، با تأکیده‌های سابق او بر لزوم رشد انداموار و پای بندی اش به اینکه تفکر باید دارای اساس تاریخی باشد، منافات نداشت؟ چگونه او و ترولچ می خواستند قبول نهادهای «مکانیستی» یا «ماشینوار» دموکراسی پارلمانی را با فلسفه خویش که مبتنی بر اندیشه تاریخی بود، آشتی دهند؟

ترولچ و ماینکه در تلاش بودند که سنت آلمانی تفکر تاریخی را احیا کنند؛ اما در محیطی می زیستند که آلمان در جنگ شکست خورده بود و ارزشهای انگلیسی-فرانسوی بازمانده از قرن هجدهم پیروز شده بود. تلاشهای ایشان را باید با توجه به چنین محیطی در نظر گرفت.^{۸۲} به عقیده آن دو، یک راه بیشتر برای حصول مقصود وجود نداشت و آن قائل شدن به تمایزی بنیادی بود. در عمل، هر دو راه دموکراسی غرب را پیش گرفتند. در عالم نظر و از لحاظ فلسفی، همچنان به شیوه تفکر آلمانی و سنت Historismus^{۸۳} وفادار ماندند. اما چون این سنت به سبب شکست آلمان در جنگ از ارزش و اعتبار افتاده بود و از هنگام انتشار کتاب اشپنگلر، ذوال غرب، و شیفتن خوانندگان بعد از جنگ با موج پیشگوییهای ماوراء تاریخی، حتی بیشتر مایه تنگ و خفت شده بود، ترولچ و ماینکه درصدد بازنگری دقیق در آن برآمدند.^{۸۴}

ترولچ این کار را پیشتر آغاز کرده بود و در سالهای جنگ کتابی از جنبه نظری در دست نگارش داشت که فقط جلد اول آن را به نام Der Historismus und seine Probleme^{۸۵} به پایان رسانید. همانگونه که تأثیر و بر در نخستین کتاب مهم او نمایان بود، این کتاب نیز

82) Walther Hofer, *Geschichtschreibung und Weltanschauung: Betrachtungen zum Werk Friedrich Meineckes* (Munich, 1950), pp. 25-6, 311-3. Eric C. Kollman, «Eine Diagnose der Weimarer Republic: Ernst Troeltschs politische Anschauungen», *Historische Zeitschrift*, CLXXXII (October, 1956), pp. 306-12.

(۸۳) این واژه به وجوه گوناگون به فارسی برگردانده شده است (تاریخی گری، تاریخ گرایی، اصالت تاریخ، تاریخ بنیادی، تاریخ پرستی...) ما از این پس آن را «تاریخ گرایی» ترجمه خواهیم کرد...م.

(۸۴) رجوع کنید به فصل نهم.

(۸۵) عنوان این کتاب را از این پس به فارسی «تاریخ گرایی و مسائل آن» خواهیم آورد...م.

که در ۱۹۲۲ منتشر شد، وابستگی فکریش را به ماینکه آشکار می‌کرد. اما همانطور که از کتاب تعلیمات اجتماعی نتیجه‌ای بدست نمی‌آمد، این کتاب هم مؤدی به نتیجه نمی‌شد. ترولچ در تمام آثار متفکران بزرگی که درباره تاریخ اندیشیده بودند - از کانت تا کروچه جستجو کرده بود و اکنون می‌خواست توضیح دهد که چگونه تاریخ‌گرایی که زمانی آدمی را از بند رها نموده و به مراتب عالی رسانیده بود، در جهان هم‌عصر او «بار خاطر» و مایه «سرگشتگی» شده است. به عقیده او، پاسخ این پرسش در نسبی‌گرایی مترتب بر نوشته‌های نیچه و دلتای و ریکرت و وبر و برگسون و کروچه نهفته بود که همه را وی با نظر مساعد مورد مطالعه قرار داده بود. دلتای، به نظر ترولچ، «بهترین و با ذوق‌ترین و از لحاظ فکری قوی‌ترین نماینده تاریخ‌گرایی نساب» بود. تحلیل نقش ارزش‌داوریه را در تفکر تاریخی، ترولچ از ریکرت گرفته بود. برگسون و کروچه را به عنوان دو متفکر طراز اول فرانسه و ایتالیا با هم سنجیده و نتیجه گرفته بود که برگسون نسبت به ماهیت فرایند تاریخ، بینش ژرف‌تر داشته است، زیرا تنها کسی بوده که به وسیله «تحلیل خالص حرکت... و بدون شائبه هیچ‌گونه پیش‌داوری عقلی»، با مشکل بزرگ تفکر معاصر روبرو شده است.^{۸۶} بنا بر این، بار دیگر می‌بینیم که مفهوم «سیلان» برای فهم اندیشه ترولچ جنبه اساسی پیدا می‌کند.

همچنین بار دیگر مشاهده می‌کنیم که او به سبب اینکه شیفته و مفتون سیلان پدیدارهای تاریخی است، از یافتن جای پایی محکم عاجز مانده است. در مقدمه تاریخ‌گرایی و مسائل آن، گفته شده که نویسنده می‌خواهد ارزشهای عمده‌ای را که در شکل دادن به سنت اروپایی مؤثر بوده‌اند با یکدیگر به طرزی ترکیب کند که عامل پویایی در آن محفوظ بماند و بدین وسیله راهی به بیرون از باطل‌نسیب‌گرایی بگشاید. اما این ترکیب در جلد اول صورت نگرفته است و ظاهراً می‌بایست موضوع جلد دوم کتاب باشد که هرگز نوشته نشد. در جلد اول، ترولچ به این گفته مرموز و مبهم بسنده می‌کند که: «کلید حل مشکل ما یکی شدن ذاتی و فردی نفوس متناهی با نفس نامتناهی و... بهره بردن آنها به طرز شهودی از محتوای مشخص و متعین نفس نامتناهی و از وحدت زنده و متحرک آن است».^{۸۷}

ترولچ نیز مانند بسیاری آلمانیهای «اصیل»، انگلستان را دوست داشت و همیشه می‌خواست دیداری از آن سرزمین بکند. اما در فوریه ۱۹۲۳، درست هنگامی که برای ایراد يك رشته سخنرانی عازم آن کشور بود، اجل رشته عمرش را گسست. کسانی که برای

86) Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, III, pp. 10, 528, 559-65, 630-2.

87) *Ibid.*, pp. VII-VIII, 677.

انتشار نوشته‌هایش وصی او بودند، دستویس سخنرانیهای راکه قصد داشت در انگلستان ایراد کند، زیر عنوان *Der Historismus und seine Überwindung*^{۸۸} منتشر ساختند و مقصودشان به طور ضمنی حالی کردن این نکته بود که نویسنده بر بحران تفکر تاریخی «چیره» شده است. اما از خواندن متن سخنرانیها عکس این معنا دستگیر می‌شود و خواننده بوضوح در می‌یابد که ترولچ همچنان مانند همیشه سرگردان است و هیچ راهی جز توسل به ارزشهای بالاتر - و نهایتاً مابعدالطبیعی - برای حل مشکل پیدا نکرده است. از سخنان او در آن کتاب یکی این است که: «فقط بظاهر چنین می‌نماید که شکاکیت و نسبی‌گرایی نتیجه ضروری شرایط فکری امروزی و تاریخ‌گرایی است. از طریق اخلاق و به یاری نیروهای معنوی^{۸۹} جوشنده از متن خود تاریخ که فقط در اخلاق بازتاب و تراکم پیدا می‌کنند، می‌توان بر شکاکیت و نسبی‌گرایی چیره شد.»^{۹۰} ولی بیگمان ترولچ خود می‌دانست که از مطالعه تاریخ هیچ رهنمود اخلاقی صریحی بدست نمی‌آید. او مدتها پیش از این پندار بیرون آمده بود که ممکن است از خلال داده‌های تاریخی، قاعده اخلاقی خاصی پیدا کرد. بنابراین، آخرین نوشته‌اش بیشتر شبیه اقرار به شکست است - اعتراف به این است که کشف ارزشهای ثابت و پایدار در جریان حرکت تاریخ امکان‌پذیر نیست. حاصل کلام اینکه ترولچ در این اثر به نقطه آغاز - یعنی دین منزل و امور نادیدنی - بازگشته است.^{۹۱}

ترولچ در عین بحران وجدان چشم از جهان فرو بست و حتی مقامش به عنوان یک متکلم و عالم دینی نیز از نسخ و فسخ به دست کهرتان محفوظ نماند. در ۱۹۱۸، کارل بارت در رأس حرکتی برای احیای سنن کلامی، دیانت متساهل و بردباری راکه براندیشه تاریخی بنا شده بود و ترولچ آخرین نماینده بزرگ آن بود، با تحقیر کنار گذاشت. از آن پس، فقط ماینکه می‌بایست کوششی راکه خودش و دوستش مشترکاً کمر به آن بسته بودند تجدید کند و به اعاده حیثیت به تاریخ‌گرایی همت گمارد.

ماینکه نیز مانند ترولچ با مسأله از دو جناح روبرو بود - یکی به عنوان مسأله‌ای در نظریه کلی تاریخ‌نگاری و دیگری به عنوان مشکلی عملی در ارزش‌گذاری. راهی که

۸۸) به فارسی: «تاریخ‌گرایی و چیرگی بر آن» - م.

89) ideal forces

90) E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung* (Berlin, 1924).

ترجمه انگلیسی به سرپرستی بارون فون هوگل؛

Christian Thought: Its History and Application (London, 1923). pp. 106-7.

91) Rossi, op. cit., pp. 502-21.

او برای حل مسأله ابداع کرد - مانند دفة پیش که تن به قبول جمهوری وایمار داده بود - تفکیک عنصر ارزش از مفاهیم مجرد فلسفه تاریخ بود. در نقدی که ماینکه بر آخرین اثر ترولچ نوشت، از زحمت عظیمی که دوستش در تحقیق کشیده بود و صداقتی که در جستجو- هایش بخرج داده بود، تقدیر کرد، ولی دلیل آورد که کوشش او برای یافتن مفهوم اخلاقی مطلقاً صحیحی در تاریخ، به خطایی بنیادی منجر شده و وی را به قلمرو مابعدالطبیعه کشانیده که تاریخ‌گرایی در آن محلی از اعراب ندارد. ماینکه بر این عقیده بود که در مسائل مابعد-الطبیعی، تفکر تاریخی نباید از حد «پیش‌آگامی و تلویح» فراتر برود، زیرا «آنچه از نظر علمی، دال بر قدرت آن است، از جهت اخلاقی و عملی، ضعف محسوب می‌شود... [کسی که مشتغل به تفکر تاریخی است] در باره بالاترین ارزشهای زندگی، هیچ چیز قطعی و ملموس... و هیچ چیزی که کلاً صحیح و معتبر باشد... و توده مردم را خوش بیاید... نباید بگوید.»

ماینکه نتیجه می‌گرفت که ترولچ به غلط او را نکوهش کرده که چرا اندیشه خویش را به «مشاهده محض» محدود می‌کند. به عقیده وی، این تنها راه برای مورخ بود، زیرا اگر کسی می‌خواست مانند ترولچ «برنامه فرهنگی تنظیم کند»، تنها نتیجه عملش تحمیل «بار گرایشهای عملی» به اندیشه تاریخی و «اخلال در تلاش بی شائبه آن در طلب حقیقت» می‌شد.^{۹۲} اسپنگلر هم مرتکب همین خطا شده بود، منتها به صورتی بسیار خامتر؛ پوزیتو- یستها نیز یکی از گناهانشان همین بود؛ ترولچ در صدد دفاع از تاریخ‌گرایی برآمده بود و خودش نیز دچار همان اشتباه دشمنان شده بود. پس می‌بینیم که ماینکه در تلاش برای محفوظ نگاه داشتن اندیشه تاریخی از آلودگی به مسائل عملی، سخن از زبان کروچه در دوره پیش از جنگ می‌گفته است.

اما دیری نگذشت که او هم مانند کروچه مجبور شد تفکر تاریخی خویش را با ارزش‌داوریهای سیاسی منطبق سازد و در دومین دوره تاریخهای سه گانه‌ای که به نام *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*^{۹۳} نوشت و در ۱۹۲۴، يك سال پس از نقد کتاب ترولچ، انتشار داد، بار دیگر با مسأله اساس اخلاقی قدرت و مصلحت دولت در افتاد.^{۹۴} در این نوشته، ماینکه بحثی را که در کتاب جهان میهنی صرفاً با توجه

92) Meinecke, «Troeltsch und Historismus», pp. 226-7.

۹۳ به فارسی: «تصور مصلحت دولت در تاریخ جدید» - م.

۹۴ از میان نوشته‌های عمده ماینکه، فقط این کتاب به انگلیسی ترجمه شده که مشخصات آن چنین است:

به آلمان پیش کشیده بود، به سراسر مسیر تاریخ جدید اروپا تعمیم داد. در جهان مبینی کوشیده بود ترکیبی موقت از اخلاق و قدرت ایجاد کند؛ اما در آخرین نوشته اش به این نتیجه اسف آور رسید که اخلاق و قدرت با یکدیگر آشتی ناپذیرند. تجربه ای که از مشاهده کشورش در زمان جنگ و بر باد رفتن حاصل زحمات بیسمارک اندوخته بود او را به این نتیجه رسانید که سازشی که بین اخلاق و قدرت برقرار ساخته بود، مصنوعی است.

در ظرف کمتر از ده سال، سیر تاریخ سیاسی آلمان نتیجه گیری منفی ماینکه را تأیید کرد. البته او شخصاً با خطری روبرو نبود، زیرا قبلاً از استادی دانشگاه برلین بازنشسته شده بود و دیگر سنش اجازه درگیر شدن در مناقشات را نمی داد. نازیها به همین اکتفا کردند که او را از سردیری هیستودیشه تسایت شریف [= مجله تاریخ] که سی و دو سال به مدیریت وی منتشر شده بود، برکنار کنند و از آن پس، دیگر کاری به کارش نداشتند. ماینکه به تحقیقاتش در تاریخ ادامه می داد. آخرین مجلد تاریخهای سه گانه ای که نوشته بود، در ۱۹۳۶، سی سال پس از ترکیب و تلفیق که در قلمرو اخلاق و سیاست آغاز کرده بود، به نام Die Entstehung des Historismus^{۹۵} انتشار یافت.

ماینکه در این کتاب، ظهور تفکر تاریخی را از سده هجدهم به بعد دنبال کرده بود. در هیچ يك از آثار دیگرش، مسائل از چنین اوج و بنا چنین آرامش و متانت و نظر گاه وسیعی بررسی نشده بود و مشکلی که از آغاز پژوهشهایش همواره سبب نگرانیش بود، تا این حد مورد پی جویی قرار نگرفته بود. اندیشه هایش مانند دایره های متحدالمرکز پیوسته وسیعتر می شد. بحثی را که ماینکه در ابتدا فقط با عطف نظر به تاریخ اخلاقی-سیاسی آلمان آغاز کرده و سپس به پهنه اروپا گسترش داده بود، در این کتاب در مورد خود تفکر تاریخی ادامه می داد. ولی موضوع بقدری به شاخه های گوناگون بخش می شد و آنچنان دشوار بود که مورخ کهنسال که اکنون قریب به هفتاد و پنج سال داشت، دیگر امیدوار نبود قادر به اتمام آن باشد و بتواند بحث را از گوته فراتر ببرد. به این جهت، خطابه ای را که به مناسبت پنجاهمین سال درگذشت رانکه نوشته بود به کتاب الحاق کرد تا صرفاً نشان دهد که بررسی منطقاً می بایست به چه نتیجه ای برسد.

Machiavellism: The Doctrine of Raison d'état and Its Place in Modern History, trans. D. Scott, London, 1957.

[البته در زمان نگارش این کتاب، گفته نویسنده درست بود. ولی چنانکه خواهیم دید، بعدها یکی دیگر از آثار مهم ماینکه نیز به انگلیسی ترجمه شد. - م.]
(۹۵) به فارسی، «پیدایش تاریخ گرایی» - م.

بحث کامل نبود ولی استدلال ماینکه روشن بود. او همانگونه که بیشتر ضمن بررسی کتاب ترولچ اشاره کرده بود؛ هوادار مکتب آلمانی تاریخنگاری «محض» بود و نسبی-گرایی را چیزی جز خبط و گمراهی نمی دانست. ترولچ و دیلتای را پشت سر گذاشته بود و به جهان روحی روزگار تولدش در اواخر سده هجدهم و اوایل قرن نوزدهم بازگشته بود. به استادان عزیزش هردر و گوته و رانکه رجعت کرده بود. با مشاهده بلایی که نازیها بر سر ارزشهای مردم متمدن می آوردند، مانند بسیاری از هموطنان حساسش به جهان آرمانی روح پناه برده و سرانجام دست به دامان مابعدالطبیعه - منتها مابعدالطبیعه اثیری و پوچ خود- شده بود. آنچه را پیشتر خودش «پیش آگاهی و تلویح» محض خوانده بود، اکنون محور تفکر خویش قرار می داد و برای اینکه در برابر نسبی گرایان واکنش نشان داده باشد، به پیروی از گوته اعلام می کرد که به «ارزشهای نهایی و مطلق» ایمان دارد، منتها بی آنکه سوای ندای وجدانش، دلیل دیگری در اثبات صحت آن ارزشها بیاورد. ماینکه هیچ يك از چیزهایی را که قبلاً نوشته بود، در این کتاب انکار نمی کرد. در دومین جلد مطالعه اش تحت عنوان «نهضت آلمان»، کمک به رشد و تکامل تفکر تاریخی را دومین خدمت بزرگ آلمان، پس از نهضت اصلاح دین، به تمدن بشر نامیده بود.^{۹۶} ولی از اینکه این خدمت فکری و عقلی را به هیچ صورتی به کامیابیهای سیاسی کشورش ربط دهد، خودداری می ورزید. فرقی را که در آثار دوره بعد از جنگش، از نظر فایده عملی، بین عالم اندیشه و دنیای سیاست گذاشته بود، اکنون حتی با قاطعیت بیشتر مورد تأکید قرار می داد. او در سراسر این کتاب که آخرین اثر بزرگش بشمار می رود، هیچ گاه از تعریض و کنایه به نازیسم نیا سوده است و کنایه ها بقدری واضح است که همه پی می برند مقصود کیست. ماینکه در این نوشته به طور ضمنی سیاست ناسیونالیستی آلمان را که عاقبت به ظهور هیتلر انجامیده بود، یکسره محکوم کرده است. اما چون دامنه تحلیل از اوایل قرن نوزدهم تجاوز نمی کند، او خویشتن را ناگزیر ندیده که مسؤولیت تاریخ گرایان را

96) F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (Munich and Berlin, 1936), I, pp. 2, 4-5; II, pp. 626-7.

[این کتاب به نام و نشان زیر به انگلیسی ترجمه شده است :

F. Meinecke, *Historism*, trans. J.E. Anderson, with a foreword by Sir Isaiah Berlin (Routledge and Kegan Paul, London, 1972).

گویا اخیراً آقای دکتر عباس زریاب خویی نیز آن را به فارسی ترجمه کرده اند که بزودی انتشار خواهد یافت. -م.

در قبال وقایع روزگار خودش نیز ارزیابی کند.

تنها کاری که باقی بود همین بود. بنابراین، در سنین متجاوز از هشتاد و در هنگامی که جنگ به پایان رسیده و کشور ویران و تقسیم شده بود، ماینکه بار دیگر در صدد سازگار کردن افکار خود با فاجعه‌ای برآمده که این دفعه حتی از مصیبتی که ربع قرن پیش او را خرد کرده بود نیز وحشتناکتر بود. در کتاب کوچکی که در ۱۹۴۶ منتشر شد، او نگاه خویش را متوجه گذشته ساخت و به طرزی به تجدیدنظر در عقاید پیشینش پرداخت که برای مورخی در سن و مقام شامخ وی بیسابقه بود. کسانی را که سابقاً از ایشان بت ساخته بود، یکی پس از دیگری به قربانگاه فرستاد. فقط هیتلر نبود که می‌بایست محکوم شود؛ بیسمارک نیز در «منزلی بین‌المنزلتین» و در معرض بدگمانی قرار گرفت. سراسر جریان وحدت و یکپارچگی آلمان از نظر ناظری که در ۱۹۴۶ به آن می‌نگریست از جهت اخلاقی مورد تردید بود. پیدا بود که سرانجام در روح ماینکه، وایمار بر پوتسدام و گوته بر بیسمارک فایق آمده است. حتی رانکه با آنهمه ملایمت و مهربانی در تور این ارزیابی مجدد گرفتار شد و علاوه بر او که به همه مورخان آلمان سمت استادی داشت و کوشیده بود حقیقت خشن قدرت را با نغزگویی درباره «روح» نرمتر جلوه دهد، مورخ سویی بورکهارت نیز که به تصدیق خود ماینکه «از هر متفکر دیگر عصر خویش روشن‌بینتر بود» و بارها درباره خود کامگیهای آینده هشدار داده بود، آماج بدگمانی واقع شد.^{۹۷}

رانکه نود سال عمر کرده بود. ماینکه هنگام مرگ در ۱۹۵۴ از او هم بیشتر زیسته بود و پیش از وفات، با قبول ریاست افتخاری دانشگاه آزاد برلین به عنوان آخرین خدمت به علم و تحقیق، فرسنگها از خدایان روزگار جوانیش فاصله گرفته بود. البته هرگز بصراحت نگفته بود که تجربیان انگلیسی-فرانسوی حق داشتند که همواره به ایده آلیسم آلمان و تفکر تاریخی متفکران آن کشور بدبین و بی اعتماد بودند. گفتن چنین چیزی مساوی با این بود که همه خدماتی را که بزرگان قرن نوزدهم آلمان به عمیقتر شدن درک و

97) F. Meinecke, *Die deutsche Katastrophe: Betrachtungen und Erinnerungen* (Wiesbaden and Zürich, 1946).

ترجمه انگلیسی

The German Catastrophe: Reflections and Recollections, trans. Sidney B. Fay (Cambridge, Mass., 1950), pp. 1-2, 13-14.

در مورد تنبیراتی که از ۱۹۱۸ تا ۱۹۴۶ در افکار ماینکه حاصل شد، رجوع کنید به:

Hofer, op. cit., Rossi, op. cit., pp. 492-501, 521-42.

فهم بشر کرده بودند زیر پا بگذارد. ولی ماینکه از رانکه عقبتر رفته و گوتته را گواه گرفته بود و با این کار کوشیده بود به عصری رجوع کند که مذهب اصالت معنا یا ایده-آلیسم هنوز گرفتار مجردات عرفانی و ارتباط با قدرت گرایی سیاسی نشده بود. بدو آخر قرن هجدهم بازگشته بود که آلمان هنوز از هنجارهای اروپای غربی منحرف نشده بود و مردانی مانند گوتته و کانت هنوز بر مبنای اصولی که متفکران انگلیسی-فرانسوی مسلم شمرده بودند، تلاش می کردند تا میراث مشترکشان را در عالم عقل و اندیشه در سطح بالاتری در تیررس درک شهودی آدمی قرار دهند. حاصل کلام آنکه، ماینکه به آخرین و بزرگترین کسانی که محصول عصر روشنگری بودند روی آورده بود.

نه ترولچ در تفکر تاریخی از استقامت رأی برخوردار بود نه ماینکه. ترولچ آشکارا پریشان اندیش بود و هرگز به مواد و اطلاعاتی که در دست داشت احاطه کامل پیدا نکرد. ولی ماینکه بدون تردید متفکری صاحب قریحه بود و «با ظرافت و دقت نظر هرچه تمامتر می دانست چگونه آنچه را اهمیت حیاتی داشت مانند يك زر گر هنرمند دست چین کند» و هر عامل تاریخی را چگونه در شرحی که می دهد در جای درست بکار برد. اما همینکه می خواست از تاریخ به فلسفه روی بیاورد - همینکه «دقت استدلال» می بایست جانشین «ظرافت تعبیر» شود - همان وسعت نظر و همان استعداد روانی برای قیاس گرفتن حال دیگران از خویشتن^{۹۸} تبدیل به نقطه ضعف می شد. ماینکه توان عجیبی برای درک شهودی امور تاریخی داشت، اما مانند استادش رانکه، ناتوان از این بود که بدون ابهام و دو پهلوگویی درباره تاریخ استدلال کند.

ایراد کروچه هم در نقد و بررسی پیدایش تاریخ گرایی همین بود. او اذعان داشت که از «استدلایهای مشکل» آن کتاب بسیاری چیزها می توان آموخت و کتاب از لحاظ «نظریات مندرج در آن و اصابت رأی و جامعیت» برآستی شایسته نویسنده است. اختلاف نظر او با ماینکه بر سر مدعای اصلی کتاب بود. ماینکه ظاهراً عقیده داشت که تفکر تاریخی باید جایی برای «امور غیر عقلانی در زندگی آدمی» باز کند. کروچه معتقد بود که تاریخ گرایی به هیچ وجه عملاً چنین کاری نمی کند و اگر درست بنگریم خواهیم دید که تفکر تاریخی در آلمان همیشه «به سبب اینکه خود عقل گراتر از عصر روشنگری بوده» از «عقل-

98) Antoni, op. cit., p. 97.

گرایی انتزاعی» آن عصر انتقاد کرده و بر آن فائق آمده است. ۹۹ بدینگونه دو موخ مستقیماً در مقابل یکدیگر قرار گرفتند. ماینکه در ردیه‌ای که نوشت ابراز عقیده کرد که کروچه به جناح هگل پیوسته است حال آنکه خود او به رانکه وفادار مانده است.^{۱۰۰}

ولی مسأله به این سادگی نبود. کروچه، چنانکه پیشتر هم گفتیم، هگلی تمام عیار نبود و ماینکه هم عاقبت بیش از پیش به عیب‌جویی از رانکه پرداخت. در واقع، وجوه اشتراك آن دو در برداشتن از شیوه کلی تحقیقات تاریخی بیش از وجوه افتراقشان بود. هر دو محصول ایده آلیسم آلمان بودند؛ هر دو از درويزن و ديلتای درس گرفته بودند؛ و هر دو پس از انتقادهای سختی که در جوانی از عصر روشنگری کرده بودند سرانجام در پیری از دو راه مختلف به جایی رسیدند که فلسفه‌ای را که سابقاً در آن به دبدۀ تحقیر می‌نگریستند با قید احتیاط مورد تأیید قرار دادند.

آنچه میان‌شان اختلاف می‌انداخت نحوه تعبیرشان از میراث ديلتای بود. کروچه می‌کوشید به آنچه به ارث برده بود صورت منطقی‌تر و دقیق‌تری بدهد و از این راه انتظام بیشتری در آن پدید آورد. ماینکه سعی داشت آنچه را به او رسیده بود بتدریج به سوی اصل و سرچشمه آن، یعنی ایده آلیسم اواخر قرن هجدهم، هدایت کند. اما هر دو عاقبت به جایی رسیدند که، از نظر سیاسی، خویشتن را بمراتب بیش از ديلتای و بیش از نیت اصلی خودشان متعهد و پای بند به دنیای عمل احساس می‌کردند. از این گذشته، هر دو دامنه میراث مشترکشان را محدود ساخته بودند. هیچ یکشان قدر و اهمیت تحلیل ديلتای را از رابطه متقابل بین شاخه‌های گوناگون علم بشر کاملاً درک نکرد و کوشش مجددی برای ایجاد قسمی سازگاری پویا میان تاریخ و علوم اجتماعی بخرج نداد و جز سعی در حفظ استقلال تو یافته مطالعات تاریخی به چیز دیگری توجه نکرد و تشخیص نداد که نسبی‌گرایی معلول نظریات ديلتای لازم نیست حتماً مفهوم تاریخ‌گرایی را یکسره به خطر اندازد. مختصر آنکه نه کروچه به این فکر افتاد که باید در تئوری مکتب اصالت معنا درباره ارزشها تجدید نظر کرد، نه ماینکه. اگر بنا بود انقلاب فکری دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ به نتیجه نهایی برسد، این کارهای سترگ هنوز می‌بایست انجام شود.

99) Croce, *History as Story of Liberty*, p. 66.

100) F. Meinecke, «Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermacherschen Individualitätsgedankens», *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, fourth edition (Leipzig, 1939), pp. 96-7.

وارثان ماکیاولی پاره‌تو، موسکا، میکلس

در سپتامبر ۱۹۱۷، بندتو کروچه در مقدمه چاپ جدید مقالاتش در باره مادیت یا ماتریالیسم تاریخی نوشت که «با در نظر گرفتن تأکیدی که [مارکس] بر لزوم اعمال زور و مبارزه و قدرتمنداری می‌کند و مخالفت توأم با طنز و تمسخر و زخم‌زبانی که با بیمزگیهای ضد تاریخی و دموکرات منشانه اصحاب حقوق فطری - یعنی طرفداران آرمانهای [انقلاب کبیر فرانسه] - نشان می‌دهد»، مطالعه آثار وی توجه را دوباره به «گذشته پرافتخار علوم سیاسی در ایتالیا» جلب می‌کند.^۱ اینگونه سخنان به موضوع اصلی مورد علاقه کروچه مربوط نمی‌شد و برای وی فقط جنبه حاشیه‌ای داشت و ریشه‌اش به عقاید شبه مارکیستی سابق او می‌رسید. با رشدی که کروچه از لحاظ فکری کرده بود، اکنون مدتها بود که نه تنها آن عقاید، بلکه شکاکیت نسبت به سیاست را نیز پشت سر گذاشته بود و بعدها هنگامی که در مقام مخالفت با دولت فاشیستی کشورش قرار گرفت، از آن حد هم فراتر رفت و به طور قطعی موضعی فوق تصورات مزبور اختیار کرد. سخنانی که نقل شد در واقع بیشتر به مسائل مورد علاقه گروهی از متفکران ایتالیایی همعصر کروچه ارتباط پیدا می‌کرد که او به ایشان بسیار احترام می‌گذاشت و با موضع ایده‌ولوژیکشان احساس همدلی می‌کرد. گرچه کروچه در دیباچه ۱۹۱۷ کتابش بصراحت چیزی در این باره نگفته بود، برداشت کلام طوری بود که *Trattato di sociologia generale*^۲ نوشته پاره‌تو را که سال پیش منتشر شده بود به یاد می‌آورد. این کتاب مفصلترین شرحی است که در بیان عقاید مکتب فکری خاصی که بحق

1) B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, ninth edition revised (Bari, 1951), p. XIII.

۲) به فارسی: «رساله درجامه شناسی عمومی» - م.

«ماکیاولیایی» نام گرفته، نوشته شده است.^۳

نمایندگان ایتالیایی و نیمه ایتالیایی مکتب ماکیاولیایی - یعنی ویلفردو پاره‌تو و گائتانو موسکا و روبرت میکلس - از نظر خلاقیت از متفکران درجه اول اوایل قرن بیستم بشمار نمی‌روند و از جهت وسعت مشرب و ظرافت فهم در تعقل اجتماعی، همطراز فروید یا وبر یا هموطن خودشان، کروچه، نیستند. اما افکارشان، درست به سبب همان محدودیتها، در عصر خودشان از اندیشه‌های معاصران بزرگترشان روشتر و برجسته‌تر بنظر می‌رسید و درد مردم بیشتر اثر می‌کرد: پاره‌تو و موسکا ضدیت با مابعدالطبیعه و تمایل شدید به مسائل عملی را از متفکران ایتالیایی اصیل گذشته به ارث برده بودند و نظریاتی را در سیاست که سورل و اشینگلر عمداً به صورت قطعه‌های منفصل و به زبانی هیجان‌انگیز بیان کرده بودند و کروچه فقط به اشاره بر گزار کرده بود، به شکل مدون و قابل فهم و ظاهراً علمی ارائه می‌دادند.

پیشتر گفتیم که رشته دوستی ادبی میان پاره‌تو و سورل سابقه دراز داشت. پاره‌تو معتقد بود که نظریاتش از بسیاری جهات مشابیه آراء سورل است و پس از مرگ دوستش، در رساله نوشت که همان کاری را که خودش خواسته «بر پایه نظریه‌های کلی صرفاً مأخوذ از تجربه انجام [دهد]، سورل در دیگر زمینه‌ها کرده است و نظریه مشهور [سورل] درباره اسطوره‌ها یکی از مصادیق و حالت‌های خاص نظریه خود [او] درباره بازمانده‌ها^۴ است.»^۵ همین‌طور، میکلس نیز درست پیش از انتشار تفکراتی درباره خشونت در پاریس با سورل آشنا شده بود و گرچه با او درباره فضایل رهبران سندیکالیست اختلاف داشت، از انتقادهای خشن وی از سخن‌پردازیهای ایده‌ترلوژیک صمیمانه استقبال می‌کرد. میکلس همچنین از دوستی و حمایت ماکس وبر بهره‌مند بود، در نخستین دهه قرن بیستم، بلی بود که تعقل اجتماعی در فرانسه و آلمان را بهم وصل می‌کرد.^۶ او بیش از آنکه توان ابداع و ابتکار داشته باشد، در تألیف و ترکیب چیره‌دست بود و بعدها نظریه منسجم و بهم پیوسته‌ای درباره رهبری سیاسی پدید آورد که در آن، عناصری از نظریات همه متفکران

3) James Burnham, *The Machiavellians: Defenders of Freedom* (New York, 1943).

4) residues

5) Vilfredo Pareto, «George Sorel», *La Ronda*, IV (September and October 1922), p. 542.

6) «Georges Sorel: Apostle of Fanaticism», *Modern France: Problems of the Third and Fourth Republics*, edited by Edward Mead Earle (Princeton, N.J., 1951), pp. 267, 285. Marianne Weber, op. cit., pp. 395-6, 402, 408, 526-7.

اجتماعی بزرگ نسل پیش از خودش، جمع شده بود.

میکلس بدون شک جهان میهن‌ترین روشنفکر برجستهٔ اوایل قرن بیستم بود. پدرش آلمانی بود و مادرش (مانند مادر پاره‌تو) فرانسوی و خودش، به اختیار و به اضطرار، ایتالیایی شد. به سبب همکاریها و مناسباتش با سوسیالیستها، در وطنش آلمان از تدریس در دانشگاه محروم شد و بناچار نخست در ایتالیا، سپس در سوئیس و سرانجام دوباره در سرزمینی که به آن عشق می‌ورزید - یعنی ایتالیا - به تدریس پرداخت و تا آخر همانجا مقیم ماند. اصالت و سندیت اثر ارزنده و پایدارش دربارهٔ احزاب سیاسی که نامش را باقی نگاه داشته، بیشتر معلول توصیفات زنده‌ای است که تجربه‌های مستقیم نویسنده را در برخورد با احزاب سوسیالیست و اتحادیه‌های کارگری هر سه کشور بزرگ اروپای غربی انعکاس می‌دهد. وقتی میکلس در آن کتاب از فداکاریهای بسیاری از روشنفکران سوسیالیست سخن می‌گوید که ناگزیر پیوندهای خانوادگی و فرصتهای شغلی را نادیده گرفتند، شک نیست که آنچه را بر خودش گذشته به یاد می‌آورد.^۷

پاره‌تو و میکلس هر دو اعضای حلقه‌ای از روشنفکران فرانسه و ایتالیا بودند که بندرت یکدیگر را می‌دیدند (و گاه هیچ نمی‌دیدند) و فقط از طریق مکاتبه و داد و ستد افکار با هم ارتباط داشتند و شمع محفلشان سوزل بود. میکلس نیز مانند پاره‌تو، از راه سوسیالیسم وارد جامعه شناسی شده بود. اما موسکا برخلاف دو شخصیت نو ماکیاولیایی دیگر، به مارکسیسم نزدیک نمی‌شد و همواره نسبت به آن نوعی عناد نشان می‌داد که مسلماً از بعضی جهات ناشی از اطلاع غلط بود. به همین وجه، او هرگز اجازه نداد افسوس ژرژ سورل بر وی کارگر شود. موسکا در مقایسه با معاصران همفکرش هیچ‌گاه از جادهٔ آبرو و حسن شهرت اجتماعی منحرف نشد. پاردتو و میکلس هر دو - هر کدام به طریق خودشان - گهگاه رسوم قراردادی طبقهٔ متوسط بالای جامعه را زیر پا می‌گذاشتند. اما موسکا - به رغم صورت‌های بظاهر متناقض و ناراحت‌کننده‌ای که به نظریات خویش می‌داد - از جهت ظاهر زندگی نمونهٔ وقار و خوشنامی بود و در ظرف بیش از هشتاد سال عمر که در آن به استادی دانشگاه و نمایندگی مجلس و نمایندگی سنا و وزارت رسید، همواره

7) R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* (Leipzig, 1911).

ترجمهٔ انگلیسی:

Political Parties, trans. Eden and Cedar Paul (New York, 1915), p. 326.

متانت و کفایت و بلند نظری خود را حفظ کرد و اجازه نداد شور و احساس بر او چیره شود و حتی در مخالفتش با فاشیسم خویشن داری می ورزید. تنها او از میان آن سه شخصیت، عمرش کفاف داد که جنگ دوم جهانی و آغاز فروپاشی رژیم را که با میانه روی ولی ثبات قدم با آن مخالفت ورزیده بود، به چشم ببیند.

بعلاوه، فقط موسکا نظریاتش را منحصرأ در صحنه کشور ایتالیا پرورش داد. او متولد جزیره سیسیل بود و جوانیش را سراسر در جنوب ایتالیا گذرانیده بود و همین امر تفکر سیاسیش در مسیری انداخت که هرگز دگرگون نشد. در ۱۸۸۷، پیش از سی سالگی، به رم رفت و بقیه عمر را یا در آنجا یا در تورن بسر برد و در این شهر با میکلس دوست شد و سعی کرد او را دلگرم و تشویق کند. با این حال، هرگز شکاکیتی را که در نتیجه مشاهده خشونت و فساد آشکار در عرصه سیاسی سیسیل نسبت به نهادهای انتخابی پیدا کرده بود از دست نداد.^۸ پاره تو و میکلس بعدها سرخورده و مأیوس شدند. پاره تو در مبارزه برای استقرار سیاستهای اقتصادی لیبرال در وطنش شکست خورد و میکلس مشاهده کرد که در احزاب سوسیالیست هم، مانند احزاب محافظه کار، الیگارشیهها یا اقلیتهای خودکامه حزبی حاکمند. هر دو در نتیجه این تجربیات، خوش باوری را از خود دور کردند و به نتایج خالی از توهمی رسیدند که اکنون به نامشان ثبت است و پس از نوبیدی از نظریات سرشار از امید متفکران فرانسوی عصر روشنگری، ماکیاوولی را استاد و راهنمای خویش قرار دادند.

موسکا هیچ گاه از شکاکیت دست برنداشت و، بنابراین، هرگز طعم تلخ سرخوردگی را نچشید و شاید همین امر یکی از دلایل نظر نسبتاً مساعدی بود که عاقبت به دموکراسی انتخابی پیدا کرد. بعکس، پاره تو و میکلس هرچه بیشتر متحول می شدند نظریاتشان منفی تر و حتی شبه فاشیستی می شد. این تفاوتها امروز ممکن است ناچیز جلوه کنند ولی در حقیقت از جهت داوری درباره آثار سه نظریه پرداز مورد بحث، اهمیت اساسی دارند. خطوط اصلی اندیشه موسکا و پاره تو ممکن است همانند باشند؛ تفکر هر دو حاکی از نوعی باریک بینی و مشکل پسندی اشرافی و بی اعتمادی به دموکراسی توده گیر است و اوضاع و احوال سیاسی دو دهه ۱۸۸۰-۱۸۹۰ و ۱۸۹۰-۱۹۰۰ - یعنی ناپسندترین عصر رژیم پارلمانی

8) Mario Delle Piane, *Gaetano Mosca. Classe politica e liberalismo* (Naples, 1952), pp. 374-5.

ایتالیا- در آن منعکس است. اما شکل آثارشان مختلف بود و اصولی که هر يك در کارهای خویش مسلم می‌شمرد با دیگری تفاوت فاحش داشت و همین تفاوتها نشان می‌دهد که با وجود بعضی موارد بسیار عجیب تداخل و تباین در افکارشان، چگونه سرانجام یکی در این قطب سیاسی قرار گرفت و دیگری در قطب مخالف.

پاره‌تو و موسکا و میکلس جامعه‌شناسان نظری و استدلالی بودند و از این جهت باید پیرو ماکیاولی محسوب شوند که هر سه به جدایی فرمانروایان از فرمانبرداران و لزوم اعمال زور و نیرنگ در حکومت و انحطاط حتمی هر گروه و نهاد سیاسی، اعتقاد راسخ داشتند، ولی در عین قائل بودن به چنین نظریات حاکی از بدبینی، مانند ماکیاولی آرزومند آزادی نیز بودند، هر چند تألیف این دو عقیده با یکدیگر ظاهراً ممکن است جمع اضداد به نظر برسد.

اینکه امروز وجود نخبگان یا خواص در سیاست و جامعه مورد قبول عام دانشمندان علوم سیاسی و جامعه‌شناسی است، عمدتاً به علت تحقیقات این سه نفر است که این مفهوم را محور نقد و سنجش ایده‌تولوژیهای سیاسی قرار دادند. از این گذشته، هر سه متفکر آمال سوسیالیستی و برداشت سوسیالیستی از تاریخ را که به عقیده مارکس یگانه ایده‌تو- لوژی شایان احترام و قابل دوام بود، زیر همان ذره بینی که او خود ساخته بود گذاشتند و با اینگونه تحلیل، کاری را که بنیادگذار ماتریالیسم دیالکتیک آغاز کرده بود، به انجام بردند.

پیشتر دیدیم که نقادی پاره‌تو از مارکسیسم در کتاب نظامهای سوسیالیستی، چگونه راه را به طور طبیعی برای تعیین نقش نخبگان در تاریخ هموار کرد.^۹ البته تصور وی از منشأ و نحوه شکل گروههای نخبه، در مقایسه با فهمی که ما امروز درباره شکل‌گیری چنین گروهها حاصل کرده‌ایم، ممکن است خام و ابتدایی بنظر برسد، زیرا او نیز مانند موسکا و میکلس، فرض را بر این قرار می‌داد که «فضل و برتری» در افراد، امری جبلّی و همگون است و تشخیص نمی‌داد که آموزش منظم چقدر در پرورش مهارت برتر واجد اهمیت است و تخصصی شدن مهارتها تا چه اندازه ممکن است ضامن پیروزی در يك موقعیت و موجد شکست و مصیبت در موقعیت دیگر باشد. افزون بر این، او مسلم می‌شمرد که افراد برتر

(۹) رجوع کنید به فصل سوم.

همیشه در آرزوی کسب قدرت پسر می‌برند و حساب نمی‌کرد که بارها و بارها در گذشته بعضی انگیزه‌های دیگر نیز بوده‌اند که نگذاشته‌اند طالبان قدرت به جایی برسند. با اینهمه، فرض اصلی و محوری پاره‌تو همچنان پابرجاست. دانشمندان علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی معاصر مکرر در مکرر به این اصل عمده که او واضح آن بوده روی آورده‌اند که نهضت‌های سیاسی صرفاً حاصل کار اقلیت‌های فعال بوده‌اند و هر قدر هم شکل حکومت «خلقی» باشد، توده مردمی که تحت آن حکومت زندگی می‌کنند، در نبرد به منظور کسب قدرت، جز آلت فعل چیزی نیستند.

بخش‌های سیاسی (سلسله پاره‌تو بر پایه همین فرض اساسی بنا شده‌اند. ولی مفهوم «اقلیت‌های حاکم» را در حقیقت اول موسکا بیان کرد که ده سال از پاره‌تو کوچکتر بود. او بود که نخست در کتاب *Teorica dei governi*^{۱۰} نظریه «طبقات سیاسی» را صورت‌بندی کرد و بیست سال طول کشید تا کمابیش همان تصور برای پاره‌تو حاصل شود. موسکا حتی متجاوز از پنج سال پیش از اینکه پاره‌تو به صورت بندی ابتدایی این مفهوم موفق شود در کتاب *Elementi di scienza politica*^{۱۱} به طور کاملتر و پخته‌تر آن را تشریح کرده بود و، بنابراین، بیگمان حق داشت که با حرارت، فضل تقدم را از آن خویش بداند.^{۱۲} به این جهت بود که وقتی میکلس در صدد برآمد حق هر دو دانشمند را ادا کند که برای هر دو سمت استادی و بزرگتری نسبت به خود قائل بود، در موقعیتی دشوار قرار گرفت.

موسکا و پاره‌تو و میکلس درباره اقلیت‌های حاکم اشتراك نظر داشتند، ولی هر کدام بر جنبه دیگری از آن تأکید می‌گذاشتند. نظریه موسکا که اول بدست آمده بود و از همه کلی‌تر بود، در قالب سیاسی صورت‌بندی شده بود و فقط بتلویح به جامعه به طور عموم تعمیم پیدا می‌کرد. نظر وی در مرتبه نخست متوجه کارکرد پارلمان‌ها و رفتار گروه‌های غیر رسمی سیاسی بود. تجربه شخصی موسکا وی را برای همین گونه مطالعات آماده و مجهز کرده بود و مسلماً هیچ‌کس برای معرفی الیگارشی‌های پارلمانی به پای او نمی‌رسید. وصف

(۱۰) [به فارسی: «نظریه حکومت»، م.م.]. چاپ اول: تورن، ۱۸۸۴. چاپ دوم: میلان، ۱۹۲۵.

(۱۱) [به فارسی: «مبایده علم سیاست»، م.م.]. چاپ اول: تورن، ۱۸۹۶. این کتاب همراه با جلد دومی که موسکا در ۱۹۲۳ بدان الحاق کرد، به سرپرستی Arthur Livingston با مشخصات زیر به انگلیسی ترجمه شده است: *The Ruling Class*, trans. Hannah D. Kahn (New York, 1939).

12) Alfonso de Pietri-Tonelli, «Mosca e Pareto», *Rivista internazionale di scienze sociali*, VI (July 1935), pp. 468-93.

قانع کننده‌ای که موسکا در دو کتاب نظریه حکومت و مبادی علم سیاست ارائه داده حاکی از این است که صحنه سیاست را جرگه‌های تنگ نظری کارگردانی می‌کنند که فقط به بقای خودشان می‌اندیشند. در چنین وضعی، نماینده «مردم» را موکلان انتخاب نمی‌کنند، بلکه خود او با تحمیل نامزدی خویش، «ترتیب انتخاب شدنش را می‌دهد».

اما استدلالهای موسکا در مورد سیاست به طور ضمنی حکایت از آن داشت که مصادیق دیگری نیز در سطح جامعه وجود دارند. او از «نیروهای اجتماعی» سخن می‌گفت و معتقد بود که در هر نظام انتخابی که بخواهد درست عمل کند، باید فرصت کامل به چنین نیروها داده شود تا نقشی را که برعهده دارند بخوبی ایفا کنند. ولی سخن گفتن از چنین نیروها تقریباً به معنای این بود که نظریه‌ای براساس طبقات اقتصادی ارائه شود. مقصود موسکا از نیروهای اجتماعی، صاحبان منافع عمده در جامعه، مانند بازرگانان و کشاورزان و روشنفکران و ارتشیان، بود. خود وی در واقع «بی آنکه متوجه باشد... سخنگوی» «نیروی» بود مرکب از روشنفکران صاحب در آمد متوسط و وقتی کارمندان و شخصیت‌های اجتماعی «فاقد منافع خاص» را دومین لایه طبقه سیاسی معرفی می‌کرد که از توده بی تحرک مردم برمی‌خیزند ولی آن طبقه را از کفایت و تداوم لازم بهره‌مند می‌کنند، درباره کسانی مانند خودش سخن می‌گفت. بنابر این، در اندیشه موسکا، هم گونه‌ای مارکسیسم نهفته بود و هم نوعی تمایل پنهان به دموکراسی وجود داشت که عاقبت او را با تمسخری آمیخته به تلخکامی به قبول حکومت مردم سوق داد.^{۱۳}

کاری که میکلس کرد تعمیم نظریات موسکا به سازمانهای توده گیر مختص عصر ما بود. سازمانهایی که وقتی موسکا مفهوم طبقات سیاسی را وضع می‌کرد، هنوز بوجود نیامده بودند. میکلس در مطالعه‌ای به نام احزاب سیاسی که متجاوز از بیست و پنج سال بعد از نظریه حکومت موسکا منتشر شد، احزاب سوسیالیستی و اتحادیه‌های کارگری را که در آن ربع قرن رشد کرده بودند و او خود با آنها کاملاً مأنوس بود، مصادیق دیگری از مفهوم نخبگان معرفی کرد. آنچه میکلس آن را «قانون آهنین الیگارشی» می‌نامید، در واقع صورت بدون و منظم حقیقتی عملی بود که به تجربه بر او آشکار شده و او را پس از تحمل مرارتها به این نتیجه رسانده بود که سازمانهای سیاسی به سبب نیاز درونی به انضباط و تداوم اداری به طور اجتناب ناپذیر به الیگارشیهای بسته مبدل می‌گردند که خود موجبات دائمی شدن

13) James H. Meisel, *The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the "Elite"* (Ann Arbor, Mich., 1958), pp. 60-1, 218, 303.

خویش را فراهم می‌سازند.^{۱۴}

پاره‌تو نظریه حاکمیت نخبگان را از منزلتی که موسکا و میکلس برای آن قائل بودند تنزل داد و به یکی از عوامل فرعی و کمکی در فرضیه‌ای کلی‌تر تبدیل کرد و، برخلاف آن دو، به جای اینکه به واقعیت دستکاری و بند و بست سیاسی بسنده کند که هر سه در وجود آن اتفاق رأی داشتند، گام فراتر نهاد و درصدد تعیین‌انگیزه‌های انسانی برآمد که در رهبری توده‌ها برپایه آنها عمل می‌شود. او در نظریه مشهور خود راجع به «بازمانده‌ها» و «مشتقات»، گنجینه مشترک دانسته‌های سیاسی را بردیگر پدیدارهای اجتماعی - بویژه جنگ و دین - تطبیق داد. در طرح پاره‌تو، غرض از «بازمانده»، هر چیزی در رفتار آدمی است که دگرگون نمی‌شود - یا دست کم آهسته دگرگون می‌شود - و مراد از «مشتقات»، توضیحات و دلیل تراشیه‌های دایم‌الغیری است که برای توجیه‌انگیزه رفتار ارائه می‌گردد. او معتقد بود که معمولاً آنچه همیشه جلوه‌ی صحنه تاریخ به چشم می‌خورده همین مشتقات بوده است، ولی در آینده جامعه پروهان باید در بازمانده‌ها دقیق شوند.

موسکا قبلاً به صورت بندی نظریه‌ای مشابیه نزدیک شده و در نخستین کتابش نوشته بود که هر يك از طبقات سیاسی، حکومت خویش را با تشبیه به «فرمول سیاسی» مناسبی توجیه می‌کند که نمونه‌های واضح آن در عصر کنونی لیبرالیسم و دموکراسی و سوسیالیسم است. ولی او این کشف را همین جا رها کرده بود و، برخلاف پاره‌تو، جلوتر نرفته و نگفته بود که تازه خود هر فرمول سیاسی جزئی از دلیل تراشیه‌ها یا توجیهات کلی‌تر است. به عبارت دیگر، فرضیه خویش را بسط نداده و متذکر «مشتقات» اخلاقی یا شبه معقولی نشده بود که آدمی انواع و اقسام فعالیتها را با توسل به آنها توجیه می‌کند. بنابراین، به این معنا می‌توان گفت که پاره‌تو بینشی را که برای موسکا حاصل شده بود تکمیل کرده است.

به همین معنا باید همچنین به جهان علم و دانش حق داد که پاره‌تو را از موسکا مهمتر دانسته است. البته این قضاوت باید با قید شدیدترین احتیاط تلفی شود. از نظر تجربه، پاره‌تو به پای موسکا نمی‌رسید که هشت سال خبرنگار پارلمانی و سپس مدتی نماینده مجلس بود و به این سبب چنان آشنایی نزدیکی با صحنه سیاسی ایتالیا پیدا کرده بود که کسب آن برای پاره‌تو که تنها و منزوی کنار دریاچه ژنو بسر می‌برد، ناممکن بود. میکلس از هر دو آنان در تنظیم و تدوین شواهد و دلایل زبردست‌تر بود و معیارهای پژوهش علمی معاصر

14) Michels, *Political Parties*, pp. 11, 401.

بیش از آن دو در نوشته‌هایش رعایت شده است. وانگهی، موسکا ممکن است به اندازه پاره‌تو اقدام به کارهای تازه نکرده باشد، اما در آنچه به انجام آن همت گماشته، بهتر موفق بوده است. مبادی علم سیاست او به صورت نهایی، نظریه‌ای را در باب سیاست به زبان روشن و شیوا بیان می‌کند که اکنون از مقبولیت وسیع برخوردار است. بیان خوش و اعتدالی که در آن وجود دارد، حتی در کشورهای دموکراتیک بسیاری را به پیروی از نظریات نویسنده برانگیخته است. جماعتی از نظریه‌پردازان دربارهٔ دموکراسی، اکنون این ادعای موسکا را پذیرفته‌اند که وجود رقابت در میان اقلیتهای سیاسی، برای تضمین آزادی بهتر از حکومت اکثریت است که از قدیم مورد قبول بوده است.^{۱۵} از بازیهای روزگار یکی اینکه کارهای موسکا دقیقاً از آن جنبه‌هایی بهتر از بونه آزمایش بیرون آمده که بیش از دیگر جنبه‌ها به کارهای پاره‌تو شباهت داشته است.

يك مقایسهٔ دیگر نیز لازم است. موسکا و میکلس به تحلیل یا سنجش اصول موضوعه‌ای که نظریاتشان بر آنها بنا شده بود، علاقهٔ مخصوصی نداشتند. موسکا بر اساس موضعی پوزیتیویستی مشغول به کار شد و این موضع در طول نزدیک به شصت سال فعالیت فکری یا هیچ تغییر نکرد یا هر قدر هم با افزایش تجربهٔ او از ابهامهای موجود در تاریخ عملاً تغییر می‌کرد، همچنان به صورت سابق بیان می‌شد.^{۱۶} پاره‌تو نیز بر مبنای يك سلسله اصول موضوعهٔ پوزیتیویستی آغاز به کار کرده بود، اما چون از موسکا متفکر دقیق‌تری بود، به بیان سادهٔ اصول نسبتاً واضح روش علوم اجتماعی اکتفا نمی‌کرد. نزدیک به يك چهارم دساله در جامعه‌شناسی عمومی وقف تشریح مسائل ذهنی یا مسائلی در شناخت‌شناسی شده است که پاره‌تو در این نوشته با آنها روبرو بوده است. او در جریان این تحلیل، لااقل به طور ضمنی از چارچوب پوزیتیویسم بیرون می‌آید و گرفتار مشکلاتی می‌شود که قادر به حل آنها نیست. این آگاهی فلسفی بیشتر، خود دلیل بر آن است که باید روش و استنتاجهای او را به تفصیلی بیش از آنچه در مورد موسکا و میکلس رواست، مورد مطالعه قرار دهیم. شاید این مطالعه به ما نشان دهد که چرا آثار پاره‌تو پس از اینکه در دهه‌های ۱۹۲۰-۱۹۳۰ و ۱۹۳۰-۱۹۳۵

15) Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, 1956), pp. 54-5, 132.

۱۶) برای آگاهی از تفصیل بیشتر دربارهٔ این موضوع، رجوع کنید به مقالهٔ من با نام و نشان زیر: «Gaetano Mosca and the Political Lessons of History», in *Teachers of History: Essays in Honor of Laurence Bradford Packard*, edited by H. Stuart Hughes (Ithaca, N.Y., 1954), pp. 146-67.

۱۹۴۰ آنهمه موردپسند بود، امروز دیگر از آنچنان اقبالی برخوردار نیست و چرا نتوانسته، برخلاف پیش‌بینی موثرترین شارح و مفسر او، «نقطه آغاز بسیاری پژوهشهای ثمربخش» شود.^{۱۷}

بدو باید یاد بیاوریم که خاستگاه پاره‌تو در عالم اندیشه چه بود. آنچه در تحصیلات عمیق‌ترین تأثیر را در او گذاشته بود، از يك طرف ادبیات باستانی یونان و روم و، از طرف دیگر، علوم طبیعی بود. ادبیات باستانی را پاره‌تو در چهل سال میانی زندگی به حالت غنوده در افکارش باقی گذاشت و فقط در سالهای بعد به آن بازگشت و مثالها و شواهد غریبی را که در رساله در جامعه‌شناسی عمومی می‌بینیم از آنجا اخذ کرد. اما از علوم طبیعی هرگز چندان فاصله نگرفت. پاره‌تو تحصیلات مهندسی داشت و اوایل به عنوان مهندس کار می‌کرد و گرچه بعدها افکارش در جهت اقتصاد ریاضی و نقد سوسیالیسم و سرانجام جامعه‌شناسی متحول شد، هرگز نگرش و ذهنیت فنی را از دست نداد.

پیشتر گفتیم که پاره‌تو پیرو پوزیتیویسم بود. اما باید قید و تخصیصی در این گفته وارد کنیم و بیفزاییم که او از قبیل پوزیتیویستهای خام و سطحی نبود و می‌کوشید از بند داروینیسیم اجتماعی که در جوانی شیفته آن شده بود بیرون بیاید (هرچند همیشه در این تلاش کامیاب نبود). همچنین با افکار ویلیام جیمز مخالف بود و، برخلاف بسیاری از معاصرانش، اجازه نمی‌داد پارادکسهای علمی فلسفه اصالت عمل چشمانش را خیره کند. تصویری که از علم داشت نزدیک به برداشتهای ماسخ و پوانکاره و، از این حیث، بمراتب ظریفتر از تصورات بیشتر پوزیتیویستها بود.^{۱۸}

پاره‌تو در هیچ مقام پژوهنده‌ای نبود که از روشن تجربی پیروی کند. محقق بود که با کتاب سر و کار داشت. در کتابخانه شخصی پر پیمانی که داشت در را به روی خود می‌بست و مانند ایزدان یونانی که از فراز کوه المپ به دنیا می‌نگریستند، او نیز از این

17) G.H. Bousquet, *Vilfredo Pareto: sa vie et son oeuvre* (Paris, 1928), p. 212.

18) Ibid., p. 205. Vilfredo Pareto, *Trattato di sociologia generale*, 2 vols. (Florence).

ترجمه انگلیسی به سرپرستی A. Livingston: *The Mind and Society*, trans. Andrew Bongiorno and A. Livingston, 4 vols. (New York, 1935), Paragraphs 69, 828, 918.

(شماره‌گذاری بندها در همه جاها یکی است).
Parsons, *The Structure of Social Action*, p. 181.

پناهگاه امن در خال و کار جهانیان نظر می‌کرد. هرگز وسوسه نمی‌شد که به پژوهشهای نامتعارف یا خلق الساعه پردازد و به نظریه پردازی براساس خواننده‌های وسیعش اکتفا می‌کرد. بنابراین، به عقیده من، باید او را از قبیل «جامعه‌شناسان نظری و استدلالی»^{۱۹} بشناسیم (هرچند یقیناً اگر خودش بود، به این نامگذاری اعتراض می‌کرد) و ادعایش را دایر بر پیروی از روش «منطقی-آزمایشی»^{۲۰} با قید احتیاط تلقی کنیم. در منطقی بودن روشش شاید جای حرف نباشد، اما مسلماً روشی که داشت، روش آزمایشی نبود.

برگه دیگر برای گشودن رمز پیش فرضها یا اصول موضوعه‌ای که پاره‌تو بدانها قائل بود، از دقت در پیشداوریهای شخصی او بدست می‌آید. پدرش از پیروان لیبرالیسم ماستینی بود و به سبب عقایدش در سیاست، جلای وطن کرده بود. این سبب شده بود که پاره‌تو مقیم فرانسه شود و با ارنیه‌ای که از مادرش به او رسیده بود در آن کشور سکنی گزیند و، در نتیجه، زبان فرانسه را نیز مانند ایتالیایی بیاموزد. پاره‌تو آشکارا نسبت به مشرب فکری پدرش یکدل نبود. بخشی از آن را با آغوش باز پذیرفته بود؛ اما بخش دیگر را با خشونت به دور افکنده بود. گرچه همه عمر -بویژه در اقتصاد و از نظر پافشاری بر آزادی بیان و آموزش- از مشرب لیبرالیسم دست برنداشت، جنبه‌های نوع‌دوستانه و دموکراتیک تعالیم ماستینی را با آنچنان تحقیری رد می‌کرد که بسیار مشکوک بنظر می‌رسید. آدمی بی‌اختیار از خود می‌پرسد که این شیوه نگرش چه آثاری در ضمیر نیمه‌هشیار او بر جای گذاشته بود. شدیدترین سرکوفتها را پاره‌تو به نیکوکاران و نوع‌دوستان می‌زد و ایشان را مشتی «آفات حیوانی مرگبار» می‌نامید که فقط می‌بایست ریشه‌کن شوند. آماج دیگر حمله‌اش، زاهدنمایان حرفه‌ای بودند و، با اندک فاصله، مردم‌فریبان و سودجویان رژیمهای دموکراسی «پول‌سالار»^{۲۱}. اما در اینجا نیز باز به تضاد دیگری برمی‌خوریم: پاره‌تو در مورد اخلاق اجتماعی فوق‌العاده باریک‌بین و سخت‌گیر بود اما در زمینه اخلاق شخصی، بسیار آسانگیر و حتی متمایل به مزاح و شوخی.^{۲۲}

آخرین برگه، احساس شکست در او بود. در دهه ۱۸۸۵-۱۸۹۰، پاره‌تو نهایت کوشش را در مجادله برای دفاع از اصول بازرگانی آزاد بخرج داده بود. اما به رغم

19) speculative sociologists

20) logico-experimental method

21) plutocratic democracy

22) Franz Borkenau, *Pareto* (New York, 1936), pp. 11, 17, 156. Pareto, *Mind and Society*, Paragraphs 301-4, 2191.

همه این کوششها، سیاست حمایت از صنایع و کالاهای داخلی در ایتالیا پیروز شده بود و نه تنها آن مملکت، بلکه دیگر کشورها نیز با دنبال کردن مسیری مشابه، در سایه سیاست مذکور به هستی ادامه داده و حتی از رونق و نعمت برخوردار شده بودند. از این رو، پاره‌تو حدس می‌زد که باید خطایی در استدلالهایش روی داده باشد. او هنوز یقین داشت که، به عنوان اقتصاددان، حق با وی بوده است. اقتصاد را بالاترین علمی می‌دانست که منطق بر آن حاکم است و معتقد بود اگر از روش منطقی به طور صحیح پیروی شود، اقتصاد ممکن نیست به خطا برود. تنها امکان این بود که در محاسبات اقتصاد ریاضی، از چیزی غفلت شده باشد و مسلماً در مورد خودش چنین اتفاقی افتاده بود. وقتی او آغاز به نگارش رساله در جامعه‌شناسی عمومی کرد، دنبال همین «چیز» می‌گشت.^{۲۳}

از آن پس، امور غیر منطقی موضوع پژوهش پاره‌تو شد که، بنا به تعریف، صرفاً «مقوله‌ای بازمانده»^{۲۴} بود^{۲۵} - یعنی آنچه که پس از فهم و تحدید قلمرو امور منطقی، چون قابل فهم نبوده، پس مانده است. واژه «بازمانده» که پاره‌تو تجلیات امور غیر منطقی را تحت آن می‌گنجاند، خود به معنای بقیه یا باقی مانده است. این تبارنامه گرچه مشکوک است، از جهت فهم جامعه‌شناسی نظری و استدلالی او اهمیت اساسی دارد و، از این گذشته، حکایت از دو دلی و سرگشتگی وی در مواجهه با این موضوع جدید می‌کند که بکلی خارج از زمینه و سوابق فکری او بود. در سنی که بیشتر مردم به هیچ وجه دیگر پذیرای اندیشه‌های جدید نیستند، پاره‌تو تازه عازم گنجینه‌ترین سفر در طول حیات فکری طولانی خود شد.

او حس کرده بود که بعضی چیزهای باقی و ثابت در رفتار آدمی هست، ولی نمی‌دانست چگونه به آنها دست پیدا کند. اگر به جای اینکه امور غیر منطقی را بقایایی حیرت‌آور و عصبانی‌کننده تلقی کند و آنچنان دیر به آنها برسد، از اول با دلی شاد به میانه میدان پریده بود و کار را از همانجا آغاز کرده بود، قضیه ممکن بود بکلی تفاوت کند. اما وضع به گونه‌ای بود که هر دو راه امیدبخشی که به روی معاصران باز بود، به روی او بسته بود. پاره‌تو اسیر مقولات ذهنی خود بود و این آزادی را نداشت که به پیمودن

(۲۳) رجوع کنید به خطابه‌ای که در ۱۹۱۷ ایراد کرده است و در نخستین نوشته‌ای که ذیلاً نام می‌بریم خلاصه‌ای از آن آمده است:

P.M. Ascarei, *Pareto* (Florence, 1948), pp. 43-8. Pareto, op. cit., Para. 2079.

24) residual category

25) Parsons, op. cit., p. 192.

راههایی در تحقیق همت گمارد که بعدها برای دیگران آنچنان روشنی بخش از کار درآمد. راه نخست، طریق روانشناسی تجربی بالینی بود - یعنی همان طریقی که فروید با پیمودن آن، شناخت ما را از انسان قرن بیستم زیر و زبر کرد. اما پاره‌تو صریحاً عهد کرده بود که از کاوشهای روانشناختی خودداری ورزد و تحقیقاتش را به تجلیات یا مظاهر «احساسات و غریزه‌ها» محدود گرداند و رفتار غیر منطقی را فقط از بیرون و بی آنکه بخواهد آن را «از درون» فهم کند، مورد بررسی قرار دهد. وانگهی، حتی اگر در صدد چنین کاری برآمده بود، معلوم نبود تا کجا بتواند موفق شود. روانکاو نه از لحاظ نظری به وی شناخته بود و نه از جنبه عملی. فروید فقط هشت سال از او کوچکتر بود و بعضی قطعه‌ها در رساله در جامعه شناسی عمومی مبین فهم نویسنده از نسیتهای جنسی «فرویدی» میان بعضی امور است. با این وصف، شاید بعضاً به این علت ساده که پاره‌تو آلمانی نمی‌دانست، بکلی از تحقیقات دانشمند بزرگ هم‌عصر خویش بیخبر بود. اگر پاره‌تو با آثار عمده فروید آشنایی داشت (که تقریباً همه پیش از رساله در جامعه شناسی عمومی منتشر شده بود) بعید نبود کارهایش را در قالبی دیگر بریزد. ممکن بود پاره‌ای از جنبه‌های پنج «بازمانده» اول را تحت «بازمانده» ششم بیاورد که نام آن را صرفاً «جنسیت» گذاشته بود و به صورت زائده‌ای سست و تا حدی نامناسب به طبقه‌بندی اصلی چسبانده بود.^{۲۶}

راه دوم، طریق شهود یا درون‌بینی بود که آن نیز به روی پاره‌تو بسته بود. او به‌خود اجازه نمی‌داد که شهود را به عنوان روش تحقیق بپذیرد. هیچ دانشمند علوم اجتماعی آن عصر - حتی از نخله ضد پوزیتیویستها - که به آبروی خویش پای‌بند بود، حاضر نمی‌شد کار را به چنین جایی بکشاند. ولی پاره‌تو حتی اسلوب «علمی» تر ماکس وبر و مکتب او را که عبارت از پی‌بردن به منطق درونی حاکم بر روابط بین پدیدارهای غیر منطقی بود، مردود می‌شمرد و اینگونه پدیدارها را ذاتاً دلیل تراشیها یا «مشتقاتی» دلبخواه می‌دانست و درخور توجه تلقی نمی‌کرد. در اینجا هم باز ندانستن زبان آلمانی و بی‌اطلاعی از تحقیقات وبر در جامعه‌شناسی، بدون شك در این امر دخیل بود. اما به فرض هم که پاره‌تو از کارهای وبر خبر داشت، باز معلوم نبود نتیجه غیر از آن بشود که شد. روش وبر یکسره از ایده آلیسم آلمان و درون‌فهمی (یا Verstehen) سرچشمه می‌گرفت و با مفاهیمی که پاره‌تو بکار می‌برد و بر پوزیتیویسم بنیاد شده بود، منافات داشت، زیرا مستلزم توجه به

26) Borkenau, op. cit., pp. 39-40, 166. Bousquet, op. cit., p. 204. Pareto, op. cit., Paras. 875, 1202, 1330-2, 1356.

ارزشها بود و پاره‌تو صریحاً از بحث دربارهٔ ارزشها - به استثنای مقولهٔ مشکوک و شبه منطقی «سودمندی اجتماعی»^{۲۷} - امتناع می‌ورزید.^{۲۸}

یکی از کاوشگرترین منتقدان پاره‌تو اظهار عقیده کرده است که قضا یا روشتر می‌شد اگر پاره‌تو بازمانده‌ها را نخست به غرایز تقسیم می‌کرد (که دست‌کم از بعضی جهات مقوله‌ای در زیست‌شناسی است) و سپس به ارزشها (یا غایات مثالی).^{۲۹} بازمانده‌ها، به صورت فعلی، نقصشان تعریف نارساست. به این سبب، پا در هوا در برزخی مانده‌اند که استدلالهای پوزیتیویستی قادر به نجاتشان از آنجا نیست. گاهی غریزه‌های زیستی محض بنظر می‌رسند (و پاره‌تو خود گاه و بیگاه شروع به استعمال این واژه به مفهومی دو پهلوی و سرسری می‌کند)^{۳۰} و گاهی کلیاتی در قلمرو ارزشها نمودار می‌شوند که شأن نزولشان روشنگری است، مساوی با آنچه ماکس وبر «نمونه‌های مثالی» می‌نامید.

نتیجه این است که خواننده احساس می‌کند، به طور خودسرانه و دلبخواه با مطالب برخورد شده است. پاره‌تو بیرحمانه از کنت و اسپنسر انتقاد می‌کند ولی سرانجام خود قسمی جامعه‌شناسی صوری پدید آورد که با جامعه‌شناسی آن دو چندان تفاوتی نداشت. مانند کنت و اسپنسر، قضا یا را از بالا به پایین احاله می‌کرد و چنان شیوهٔ حیات را از رفتار انسانی می‌گرفت که عاقبت چیزی جز فهرستی از مقولات میان تهی باقی نمی‌ماند. اساساً باید پرسید چرا این شش مقوله و نه مقولات دیگر؟ چرا دقیقاً شش بازمانده که اینگونه بر حسب ذوق خصوصی و در قالب واژگان شخصی پاره‌تو، آن هم با این بلهوسی، تعریف شده باشند؟ پاره‌تو خود گفته است - و موثرترین شارح آثارش تأیید کرده است - که غرض این نبوده که این بازمانده‌ها طبقه‌بندی دائم و ثابتی تشکیل دهند و حد و رسمشان موقتی است.^{۳۱} ولی بیان پاره‌تو حاکی از چیز دیگری است. لحن جزمی و قطعی او دال بر این است که بازمانده‌ها وجود «حقیقی و خارجی» دارند، نه صرفاً وجود انتزاعی. احساسی که از خودسری نویسنده به خواننده دست داده با مشاهدهٔ چگونگی رابطهٔ داده‌ها با تعمیمات تأیید می‌شود. تعمیمات به هیچ‌وجه بنظر نمی‌رسد، مطابق اسلوب تجربی مرسوم، بر اساس داده‌ها بدست آمده باشند. داده‌ها صرفاً به عنوان مثال و به شیوهٔ مکانیکی قرن هجدهم به تعمیمات الحاق شده‌اند.

27) social utility 28) Pareto, op. cit. Paras. 2111-55.

29) Parsons, op. cit., p. 225.

30) Pareto, op. cit., Para. 1218.

31) Ibid., Para. 1690. Bousquet, op. cit., p. 136.

بنابر این، شگفت نیست اگر دو متفکر اجتماعی با دو مشرب فکری بسیار مختلف - یعنی بندتو کروچه و کارل مانهایم - به این روش زیاده از حد مکانیکی پاره‌تو اعتراض کرده باشند.^{۳۲} نویسندهٔ رساله در جامعه‌شناسی عمومی در اینجا هم باز با این عذر درصدد پاسخگویی برآمده که زبانش چون زبان «تشبیه» است مکانیکی بنظر می‌رسد.^{۳۳} ولی این دفاع کاملاً قانع‌کننده نیست. یقیناً نوع تشبیهات و استعاراتی که هر نویسنده بکار می‌برد، امری سرسری و فاقد اهمیت نیست و حکایت از آن دارد که ذهن او چگونه کار می‌کند و روش برخورد با مسائل را از کدام حوزهٔ فکر و فعالیت گرفته است. پاره‌تو مهندس بود و بی اختیار، به قول کروچه، «اصولی را که کیفیت مابعدالطبیعی داشت و به حالت کمون در افکارش موجود بود و مسلم شمرده می‌شد»، از رشتهٔ مکانیک که با آن مأنوس بود، می‌گرفت. به عبارت دیگر، ماحصل مطالعهٔ رفتار انسان از بیرون، قسمی رفتار گسرایبی عقیم و بیحاصل بود. پاره‌تو، چنانکه دیدیم، از تحقیق در محتوای بازمانده‌ها خودداری می‌کرد و این بازمانده‌ها را صرفاً «داده‌هایی» دربارهٔ رفتار آدمی می‌دانست که در طول تاریخ «فقط به طور جزئی و کند» تغییر کرده‌اند و ذاتاً توجیه‌پذیر نیستند.^{۳۴} بنابر این، دور از انصاف نیست اگر بگوییم او مسألهٔ عمده‌ای را که در پیش داشت، حل نشده باقی گذاشت و به جای تبیین رفتار غیر منطقی در بشر، صرفاً درصد تعیین حد و مرز آن برآمد.

شک نیست که آنچه پاره‌تو دربارهٔ رفتارهای غیر منطقی آموخته بود، امکان داشت باختصار بیان شود. بخش اعظم کتاب دو هزار صفحه‌ای رساله در جامعه‌شناسی عمومی، از مثالها و شواهد تشکیل می‌شود. بحث پیچیدهٔ کتاب دربارهٔ روش‌شناسی، با ملاط و قایع شنیدنی گوناگون به طور سست و ناپایدار به هم وصل شده است. چیزی که در کتاب همیشه برای خوانندگان جالب و دل‌انگیز بوده، شرح همین وقایع است که از منابع بسیار متنوع - از ادبیات باستان گرفته تا روزنامه‌ها - اقتباس شده ولی گاهی معلوم نیست چه دخلی به اصل موضوع دارد. خواننده احساس می‌کند که بعضی از این حکایتها را پاره‌تو به سبب اینکه شاهدهی بر گرایشها یا بیزاریهاش بوده، قاچاقی وارد کتاب کرده است. بنظر می‌رسد که

۳۲ رجوع کنید به دو نامهٔ مورخ سال ۱۹۰۰ کروچه به پاره‌تو که در چاپ دوم و چاپهای بعدی اثر زیر آمده است: Croce, *Materialismo storico*, pp. 227, 233, 238, 240.

همچنین:

Mannheim, op. cit., p. 123.

33) Pareto, op. cit., Para. 128.

34) Ibid., Para. 2410. Borkenau, op. cit., pp. 48, 48.

مثالها و شواهد پاره‌تو رویهم‌رفته بیش از اینکه به توجیه و تبیین بازمانده‌ها کمک کنند، نادانی و حماقت و خطاهای آدمیزاد را نمایان می‌سازند و نوعی «گلچین» به سبک قرن هجدهم و به شیوه نویسندگانی مانند بل یا ولتر درست می‌کنند. احساس اینکه پاره‌تو به سبک و سیاق «فیلسوفان» فرانسوی [قرن هجدهم] تمایل داشته با کشف این نکته تأیید می‌شود که کتابی که همیشه کنار بسترش می‌گذاشته و می‌خوانده، فرهنگ تاریخی و انتقادی بل بوده است.^{۳۵} پاره‌تو مدعی بود که از قید پیشداوریهای منطقی آزاد است. در اوایل رساله در جامعه‌شناسی عمومی گفته است که می‌خواهد مسأله «صدق آزمایشی»^{۳۶} مشتقات را نادیده بگیرد و درباره همه «مشتقات» صرفاً از جهت سودمندی اجتماعی آنها داوری کند. او عقیده داشت که حتی پوچ‌ترین و مضحک‌ترین رسوم یا اعتقادات نیز ممکن است نتایج مفید داشته باشند.^{۳۷} تشخیص اهمیت مناسک و تشریفات در جامعه بشری به او امکان داده بود که، ولو به طور زودگذر، به نقش عوامل ارزشی پی ببرد و نارسایی مفاهیم پوزیتیویستی را که خود به آنها دست می‌بازید، مشاهده کند.^{۳۸} اما چنین بینشها تنها در لحظه‌های حداکثر آگاهی حاصل می‌شد. کمتر وقتی اندیشه پاره‌تو به این حد از ظرافت و نازکی می‌رسید و عموماً او در رویارویی با امور غیر منطقی، حالت استهزا به خود می‌گرفت.

این عوامل سبب پیدایش تضادی در وضع پاره‌تو شده بود. از سویی، او مدعی شکایت کامل نسبت به مسائل سیاسی و مذهبی بود، از سوی دیگر، عملاسخت تعصب می‌ورزید. از يك طرف، تظاهر به بیطرفی علمی می‌کرد و، از طرف دیگر، عمیقاً با مسائل روزگارش درگیر بود. بنابراین، کارهایش نه منزلی در علوم اجتماعی به معنای صحیح داشت و نه ممکن بود در ردیف آثار طراز اول نظری محسوب شود زیرا ذوق و تخیل کافی در آنها بکار نرفته بود. سرسختی و یکدندگی پاره‌تو در چسبیدن به يك موضع فلسفی منسوخ، موجب شده بود که نه در علم به مقام بلند برسد و نه در تعقل نظری.

ظاهر آ بویی از این وضع غم‌انگیز به مشام خودش هم رسیده بود. چیزی که در سراسر رساله در جامعه‌شناسی عمومی به چشم می‌خورد، احساس شکست نویسنده در روش-شناسی است. پاره‌تو، به يك تعبیر، آخرین کسی بود که می‌خواست دستگاهی جامع در عالم

35) Giuseppe La Ferla, *Vilfredo Pareto filosofo volteriano* (Florence, 1954), pp. 32-3, 68-9, 73, 140. Bousquet, op. cit., p. 205. Borkenau, op. cit., p. 69.

36) experimental truth

37) Pareto, op. cit., Paras. 72-3.

38) Parsons, op. cit., pp. 209-10.

اندیشه بنا کند و واپسین وارث کنت و اسپنسر بود. او می‌خواست نشان دهد که با روش آنان (که من آن را روش «تحویل» یا «احاله»^{۳۹} خوانده‌ام) چه کارها می‌شود کرد ولی در عوض با این عمل به اثبات رسانید که آن کارها چقدر ناچیز است. او آنقدر در عالم نقد و سنجش تیزبین بود که آشکار کند کجا کنت و اسپنسر به بیراه رفته‌اند، اما تشخیص نمی‌داد که خطا ممکن است از بیخ و بن متوجه کل روش ایشان باشد.

پاره‌تو شخصیتی در مرحله گذر و انتقال بود. مانند سورل، سنس دیگر اجازه نمی‌داد که روشی نو بیاموزد و راه حلی برای مشکلاتی که داشت پیدا کند. قادر به فهم این معنا نبود که اگر به جای پی‌ریختن بنای ابدی یک جامعه‌شناسی عمومی، همچون معاصرانش دورکم و وبر آهسته آهسته نظریه‌ای بر شالوده بررسیهای مشخص و محدود تجربی بنا کنند، ممکن است بهتر پیش برود و به جاهای بالاتر برسد. متوجه نبود که برای درک امور غیر منطقی، باید از راه تشخیص ارزشها - از جمله ارزشهایی که شخصاً بدانها پای بند بود - وارد شود و این تشخیص بهتر از هر چیز دیگر تضمین می‌کند که پیشداوریهای دوباره از راههای پنهان و به لباس مبدل وارد بحث نشوند. سخن کوتاه کنیم - پاره‌تو نتوانست پی - ببرد که «مشتقات» نه تنها دلیل تراشیهایی محض نیستند، بلکه در واقع باید کلید اصلی حل مشکل بشمار روند.

ممکن است کسی پرسد که اگر چنین است، چرا اصولاً باید به پاره‌تو توجه کرد؟ چگونگی است که با وجود همه این نارساییها، باز از خواندن نوشته‌هایش احساس می‌کنیم که او به اثبات دست کم بعضی از چیزهایی که خواسته ثابت کند، موفق شده است؟ نخست باید توفیقی را که در مجادله نصیب کتاب نظامهای سوسیالیستی شد بیاد بیاوریم. هوش درخشان پاره‌تو برای سنجش گری و نقادی، در آن کتاب به بهترین وجه آشکار می‌شود نه در رساله در جامعه‌شناسی عمومی. در نظامهای سوسیالیستی، پاره‌تو تحلیل دقیق را که از مشخصات نخستین مطالعات اقتصادی اوست با انشای جانداري که بعدها در آثارش در جامعه‌شناسی دیده می‌شود، به مؤثرترین طرز جمع کرده است. نظامهای سوسیالیستی موضوعش محدودتر از رساله در جامعه‌شناسی عمومی است و خواستههای نویسنده را آشکارتر نمایان می‌کند و شاید به همین سبب، بهتر به مقصود می‌رسد - یعنی

دیده می‌شود که نظریه‌ای که در نتیجه مجادله پدید آمده بوضوح با واقعیات تجربی مرتبط است.

نخستین بار که آموزه پاره‌تو درباره نخبگان بیان شد، در همین نظریه بود. در آخرین بخش ده ساله در جامعه‌شناسی عمومی، پاره‌تو به این نظریه باز می‌گردد و دم و دستگاه پیچیده بازمانده‌ها و مشتقات را بر آن تطبیق می‌دهد. به اتفاق صاحب‌نظران، این قسمت رضایت بخش‌ترین قسمت جامعه‌شناسی پاره‌تو و یگانه قسمتی است که منشأ تأثیر پایدار بوده است. چیزی که درمقایسه آثار جوانی و پیری پاره‌تو جلب توجه می‌کند این است که نظریات وی در جامعه‌شناسی درست در همان جاهایی با حداکثر موفقیت قرین بوده که بیشتر جنبه جدلی و کمتر جنبه روشمند و منظم داشته است و طنین صدای موسکا در آن به گوش می‌رسیده است. تا پیش از اینکه نظریه بازمانده‌ها به طور مشخص در سیاست مصداق پیدا کند، دور از حقیقت و بیربط بنظر می‌رسید.

ولی این کار به بهای ساده شدن آن تمام شده است. در آخرین بخش ده ساله، مشتقات وجودشان بیشتر به وجود اشباح می‌ماند و بازمانده‌ها که نخست شش عدد بودند به دو تا کاهش می‌یابند^{۴۰} و بتدریج که کتاب رو به پایان می‌رود، پاره‌تو داربست عظیمی را که پیشتر برپا داشته است کم کم پیاده می‌کند تا سرانجام به این نظریه می‌رسد که دو نگرش متضاد و مکملی که نسبت به جنبه‌های وسیعتر حیات سیاسی وجود دارند، در تاریخ بتناوب جای یکدیگر را می‌گیرند.

تشخیص این دو نگرش از یادگارهای ماکیاوولی است. تضاد «شیر» و «روباه» حکایت از این دارد که تصور اصلی ممکن است از راه درون‌بینی و شهودی بسیار ساده برای پاره‌تو حاصل شده باشد. پاره‌تو ده سال عمر صرف کرد و دو هزار صفحه مطلب نوشت تا در قالب استدلالهای شبه تجربی چیزی را توضیح دهد که در اصل به يك بارقه دریافت مستقیم به او مکشوف شده بود. بازمانده ۱ «غریزه ایجاد بستگیها»^{۴۱} همان تمثیل روباه است که بتفصیل بیان شده است، یا دست کم ما چنین برداشتی از آن می‌کنیم همینکه تعریف اصلی آن را (که فوق‌العاده انتزاعی و عمدتاً مبتنی بر شواهد تاریخی است)

(۴۰) بازمانده ۳ («نیاز به ابراز عواطف از راه اعمال خارجی») و بازمانده ۶ («جنسیت») عملاً حذف می‌شوند و بازمانده ۴ («مردم‌آمیزی») و بازمانده ۵ («یکانگی فرد و متعلقاتش») تحت بازمانده ۲ قرار می‌گیرند. رجوع کنید به: Borkenau, op. cit., p. 72.

41) instinct for combinations

بر امور همعصرمان تطبیق می‌دهیم. بازمانده ۲ - «بقای پیوستگیها»^{۴۲} - منش شیر را که به عنوان نماد انتخاب شده تبیین می‌کند. پاره‌تو در اینجا زبردستی خویش را به بهترین وجه نشان می‌دهد. اثبات صحت بازمانده اول چندان دشوار نیست: لااقل هر ایتالیایی به محض شنیدن واژه Combinazioni معنایی روشن (ولی پر زیر و بم) از آن دستگیری می‌شود.^{۴۳} «بقای پیوستگیها» پیچیده‌تر و باریکتر است و تجلیات مختلف - مانند آمال محافظه‌کاران و جوش و حرارت انقلابیها و غیرت و تعصب مذهبیان - همه تحت آن قرار می‌گیرند. پاره‌تو بقای پیوستگیها را عنصری پایدار در جامعه بشری معرفی کرده و این شاید مهمترین خدمت او به اندیشه سیاسی معاصر بوده است.

برخلاف تصور بعضی از خوانندگان شتابناک، به هیچ وجه درست نیست که از این دو بازمانده، اولی را نماینده محافظه‌کاری و علاقه به حفظ سنن و دومی را نمودار ناخرسندی و مخالفت با وضع موجود معرفی کنیم. یکی از بزرگترین محسنات طرح پاره‌تو این است که شکاف متعارف میان چپ و راست را پشت سرمی‌گذارد. فی‌المثل، برای اینکه شاهدهی از وضع روزگار خود پاره‌تو آورده باشیم، چرخشهای ایده‌ئولوژیک گنج‌کننده موسولینی را در نظر می‌گیریم و می‌بینیم بر مبنای این طرح بخوبی توجیه می‌شود. موسولینی اعم از اینکه سوسیالیستی انقلابی دانسته شود یا محبوب قلوب طبقه متمول در ایتالیا، به یک معنا هیچ‌گاه از طریق وفاداری به خودش منحرف نشد و همیشه همان شیر بود.

توفیق نهایی پاره‌تو در این بوده که فراز و نشیب این دو نگرش را در طول بیش از دو هزار سال تاریخ غرب پی گرفته است. او خواسته ارزیابی کند که گروههای پیاپی نخبگان در تاریخ تا چه حد موصوف به اوصاف هر یک از دو بازمانده بوده‌اند و چگونه هر کدام از آن دو نگرش متضاد به یکی از دو راه پدید آمده است: یا عناصر جدید وارد طبقه حاکم قدیم شده‌اند و یا یک گروه نخبه با توسل به قهر و خشونت، گروه دیگر را برانداخته است. مؤثرترین و صائب‌ترین نظریات را پاره‌تو در اینگونه مواقع - یعنی هنگام ارزیابی «توازن اجتماعی» در هر دوره - ابراز کرده است. پیداست که در چنین اوقات، سخت‌پای احساسات شخصی‌اش به میان آمده است. او معتقد بود که دست کم در عصر خودش حتماً می‌بایست واکنشی روی دهد و استدلال می‌کرد که جهان غرب به پایان یکی از دوره‌های

42) persistence of aggregates

۴۳) این کلمه که ما از آن به «پیوستگیها» تعبیر کرده‌ایم، در ایتالیایی به معنای «بند و بست» نیز هست. در فارسی نیز این دو، چه لفظاً و چه اصطلاحاً، چندان از یکدیگر دور نیستند. - م.

«پول سالاری توأم با عوام فریبی» نزدیک است: روبهان سلطهٔ بلامنازع پیدا کرده‌اند و اگر از درون طبقات حاکم شیرانی پیدا نشوند و تعادل را دوباره برقرار نکنند، شیرانی که هم اکنون سروکله‌شان در قشرهای پایین به چشم می‌خورد، نخبگان فعلی را به زباله‌دان تاریخ سرازیر خواهند کرد.^{۴۴}

پاره‌تو نیز مانند سورل، لزوم بازگشت ارزشهای قهرمانی را به جامعهٔ معاصر تشخیص می‌داد ولی طرز فکرش طوری نبود که صرفاً او را در ردیف مبارزان سیاسی جای دهد. بعکس، او با دیر باوری خاص شکاکن ایتالایی می‌دید که در ضمیر خودش نیز رو باهی پنهان شده است و چون فطرتاً مورخ بود، ابهامات تاریخ را به دیدهٔ بردباری می‌نگریست. ریشهٔ پیشداوریهای متضادش به دودلی و تردیدی بنیادی می‌رسید که خوشبختانه نمی‌گذاشت او در هیچ قطبی متحجر شود. نگاهش در تاریخ همیشه متوجه دو کس بود و نحوهٔ برخوردش با ایشان، وسعت نظرش را نشان می‌داد. به دینی که به ماکیاولی داشت با حق شناسی اذعان می‌کرد، ولی نسبت به ویکوآنطور حق‌گزار نبود،^{۴۵} حال آنکه نظریه‌اش را دربارهٔ سیر ادواری تاریخ بوضوح مدیون هر دو بود. پاره‌تو در تحقیق بیش از موسکا پای‌بند نظم و روش بود و با بهره‌جویی از یکی از کهنترین سنتهای فکری ایتالیا، پنجره‌های سرای خفه و در بستهٔ تفکر اجتماعی را به روی نسیم جان‌بخش شک و دیرباوری گشود.

در اینجا می‌رسیم به آخرین و مهمترین سؤال و باید پرسیم: آیا ممکن است نو ماکیاولیاییها را، دست‌کم از بعضی جهات، به هیچ معنایی که تحقیق در صدق یا کذب آن میسر باشد، مسؤول ظهور فاشیسم در ایتالیا بدانیم؟ آیا رواست که معتقد شویم گور دموکراسی در اوایل قرن بیستم به دست ایشان کنده شد؟ پیداست که پاسخگویی کامل به چنین سؤالات مقدور نیست و جز این از ما بر نمی‌آید که برای اینکه مسأله قابل‌رسیدگی شود، به بعضی تمایزها قائل شویم.

نخست باید به ایراد این ملاحظهٔ معمول ولی هنوز درست بپردازیم که مکتب‌فکری نو ماکیاولیایی بدون شک در ایجاد جو ضد پارلمانی در ایتالیا که سرانجام موسولینی از آن بهره‌برداری کرد، موثر بود. پاره‌تو بخصوص با حمله‌های خشن به اشخاص دست‌اندرکار

41) Pareto, op. cit., Paras. 2025-59, 2178-9, 2340-1, 2386-7, 2392, 2480, 2553. Arcari, op. cit., p. 271.

45) Pareto, op. cit., Paras. 1975, 2166, 2330, 2532.

در دموکراسی پارلمانی و عملکرد آن رژیم، نهادهای دولت ایتالیا را پیش از آنکه فاشیستها سرکار بیایند، در اذهان اقلیت تحصیلکرده هموطنانش که کتابهای او را می خواندند از ارزش و اعتبار انداخته بود. وقتی موسولینی سرانجام قدرت را به دست گرفت، پاره تو این تحول جدید را به حساب راست در آمدن پیش بینیهای سابقش گذاشت. پیشنهاد موسولینی را برای عضویت در سنا پذیرفت (هر چند هرگز در جلسات سنا حاضر نشد) و در ده ماهی که از تسخیر رم به دست فاشیستها تا مرگش فاصله افتاد، لااقل از هواداران مشروط رژیم فاشیستی بود.

ولی نحوه این بیعت مشروط، خود واجد اهمیت است، زیرا دو دلی و کشش و وازنش پاره تو را نسبت به افکاری که از ماتسینی به ارث برده بود نمایان می کند. به سبب مخالفتی که او با نیکوکاری و نوع دوستی داشت، واقع بینی و خشونت طبع موسولینی را می ستود؛ اما به علت آزادی خواهی و تمایل به لیبرالیسم، اقدامات فاشیستها را در محدود ساختن آزادی بیان نکوهش می کرد. بنابراین، از لحاظ روانی قابل درک است که چرا پاره تو در آخرین نوشته هایی که انتشار داد، خواهان حفظ آزادی مطبوعات و آموزش شد.^{۴۶} موسولینی به همان شیوه ای که معمولاً داشت، با خوشحالی پاره تو را یکی از استادانش معرفی می کرد. ولی دست کم در این مورد — برخلاف مواردی که به اشخاص بدون اینکه خودشان خواسته باشند، عزت گذاشته می شد — مناسبات خصوصی رهبر آینده کشور با نویسنده ای که نامش بر زبان او می آمد، آنچنان دور هم نبود. در تابستان ۱۹۰۴ که موسولینی برای فرار از خدمت سر بازی در سویس بسر می برد، برای شرکت در دو درس از درسهای پاره تو در دانشگاه لوزان نام نویسی کرد، هر چند معلوم نیست فی الواقع سر کلاسها حاضر شده باشد. در همان سال، کتاب نظامهای سوسیالیستی را به سبب «دقت» و «سلاست» و «صراحت» نویسنده مورد تحسین قرار داد و بعدها مفهوم نخبگان را که در آن نوشته بیان شده بود «احتمالاً فوق العاده ترین مفهوم در جامعه شناسی عصر جدید» توصیف کرد. بنابراین، دست کم این مقدار از آثار پاره تو را خوانده بود. اما به هیچ وجه دلیلی بر آشنایی او با ده ساله در جامعه شناسی عمومی در دست نیست.^{۴۷}

تا جایی که می دانم، موسولینی هرگز نظیر این ستایشها را نثار نوشته های موسکا و میکلس نکرد. در مورد میکلس، این غفلت البته طبیعی بود. میکلس سن و شهرتش هیچ کدام

46) La Ferla, op. cit., pp. 169-70. Bousquet, op. cit., pp. 189-94.

47) Gaudens Megaro, *Mussolini in the Making* (London, 1938), pp. 112-17.

به دو رقیبش که مانند او در ابداع نظریهٔ نخبگان دست داشتند، نمی‌رسید و بعید نبود که نامش به گوش موسولینی نخورده باشد. حقیقت امر این است که میکلس بسیار به سهولت با رژیم فاشیستی سازگار شد و در نوشته‌هایش اشاراتی آمیخته به احترام به حکومت موسولینی دیده می‌شود.^{۴۸} دو متفکر دیگر نو ماکیاویایی — پاره‌تو و موسکا — هر دو از نظر اصالت و ابتکار بر او برتری داشتند و طنز قضیه در این است که هر دو از فاشیسم پریشان‌خاطرتر از او بودند.

در مورد موسکا، موسولینی حق داشت که سکوت می‌کرد. در دومین تحریر مبادی علم سیاست که درست پیش از تسخیر رم به دست فاشیستها زیر چاپ رفته بود، موسکا نظری به مراتب مساعدتر و مثبت‌تر از چاپ اول دربارهٔ حکومت پارلمانی و دموکراسی ابراز می‌کرد. پس از اینکه موسولینی زمام قدرت را بدست گرفت، موسکا که در آن هنگام سناتور بود، به سناتور دیگر، کروچه، پیوست و مانند او با منات در برابر خودسریهای رژیم فاشیستی ایستاد. البته موسکا از مخالفان مبارز ضد فاشیست نبود، زیرا اصولاً از مبارزه‌جویی و ستیزه‌گری سیاسی روی گردان بود. ولی در صف کوچک سناتورهای قرار گرفت که در دههٔ ۱۹۲۰-۱۹۳۰ علناً با حکومت موسولینی ابراز مخالفت می‌کردند.^{۴۹} پاره‌تو و موسکا هر دو بین آزادی‌خواهی (لیبرالیسم) و حکومت مردم (دموکراسی) فرق بارز می‌گذاشتند و هر دو طرفدار آزادی بودند و در درست بودن حکومت مردم تردید داشتند و از عقیدهٔ رایج در سدهٔ نوزدهم طرفداری می‌کردند که نهادهای ضامن آزادی با حکومت اقلیت (الیگارشی) سازگارتر است تا با حکومت مردم. اما هنگامی که در نهایت امر با کسی مواجه شدند که هم آزادی و هم حکومت مردم را نابود می‌کرد، دو راه مختلف در پیش گرفتند. پاره‌تو، مانند بیشتر ایتالیاییهای آزادی‌خواه، به قربانی شدن آزادی در راه نظم، رضا داد. موسکا، مانند کروچه و معدودی افراد دیگر، خواه و ناخواه حکومت مردم یا دموکراسی را پذیرفت، زیرا مانند کروچه به این نتیجه رسیده بود که، در قرن بیستم، سرنوشت حکومت مردم و آزادی‌خواهی (لیبرالیسم) از یکدیگر

48) R. Michels, *Corso di sociologia politica* (Rome, 1927).

ترجمهٔ انگلیسی:

First Lectures in Political Sociology, trans. Alfred de Grazia (Minneapolis, 1949), pp. 113-15, 119, 126, 128, 131, 137, 153.

49) Gaetano Salvemini, «Introduction» to A. William Salomone, *Italian Democracy in the Making* (Philadelphia, 1945).

تفکیک‌ناپذیر است و این دو یا باید باهم سر پا بایستند یا هر دو سقوط کنند. این اختلاف از کجا ناشی می‌شد؟ یکی از توجیهات این است که عمر موسکا به درازا کشید و او توانست فاشیسم را به صورت شکفته و تکامل یافته ببیند، اما پاره‌تو پیش از ظهور سیمای منحوس رژیم جدید چشم از جهان فرو بست. ولی این توجیه بوضوح وافی به مقصود نیست، زیرا در آن حساب نشده که اندیشه موسکا حتی پیش از سر کار آمدن موسولینی تغییر جهت داده بود و این دگرسویی حاکی از اختلافی عمیق بین بر خورد او و پاره‌تو با مسائل بود. پاره‌تو و موسکا، به رغم همانندیهای ظاهر، ذهنشان به دو روش مختلف کار می‌کرد. پاره‌تو به شیوه مکانیستی دنبال فرمول می‌گشت. موسکا به رغم زبان و اصطلاح پوزیتیویستی، با امکانات و فرضیه‌های گوناگون بازی می‌کرد. پاره‌تو در برخورد فکری سرد و متکبر بود و موسکا گرم و گشاده‌رو. هر دو شکاک بودند، اما شکاکیت پاره‌تو معلول سر خوردگی و تلخکامی ناشی از شکست سیاسی بود و شکاکیت موسکا محصول شناخت طبیعت آدمی که او نیز مانند هم‌ولایتیهایش در جنوب ایتالیا با خوشرویی آن را پذیرفته بود. هر دو فرزندان عصر روشنگری بودند، اما در پاره‌تو جنبه منفی و نیشدار میراث قرن هجدهم غالب بود و در موسکا آمادگی برای اینکه هر نهاد انسانی را بدون شور و احساس زیر ذره بین قرار دهد و از خطاهای بنی‌آدم عبرت بگیرد و پیاموزد که چگونه می‌توان نسلهای آینده را حتی ذره‌ای پیش از گذشتگان‌شان از ورطه بدبختی بیرون کشید. بنا بر این، در اینجا هم می‌بینیم که برای پی‌بردن به اینکه هر کس کجا بصیرت نشان داده و کجا پیش پای خود را ندیده است و کجا در عالم اندیشه پیروز شده و کجا شکست خورده است، باید به سبک و لحن او مراجعه کنیم و اصول و آملی را که شاید هرگز به زبان نیاورده است مورد توجه قرار دهیم.

پی‌نوشت: آلن سخنگوی رادیکالیسم جدید

در نگاه نخست، ممکن است هیچ‌کس با پاره‌تو و موسکا و میکلس بیگانه‌تر از امیل-اگوست شارتییه، متخلص به آلن، دبیر متواضع دبیرستان و نویسنده بی‌ادعای فرانسوی، بنظر نرسد. صدای آلن مانند صدایی از گذشته‌های دور دست بود و او خود نه تنها مردی قدیمی نبود، بلکه عمداً سعی می‌کرد شهرستانی بنماید. یکی از نویسندگان درباره او نوشته‌است:

هیچ چیزش اسرار آمیز نیست ولی همه چیزش عجیب است. فیلسوفی است که در یکی از روزنامه‌های شهرستانی هر روز ستونی مخصوص به خودش می‌نویسد و با گامهایی که محسوس نیست، رفته رفته در عالم ادب و اندیشه در فرانسه به یکی از قدرتها مبدل شده است. نظریه پردازی سیاسی است که از راست کردن قبای بر افتاده و نخ‌نمای يك رادیکال شهرستانی بر قامت خویش عار ندارد و سرسختانه موضع خویش را در برابر مرتجعان پیروان مورا از جناح راست و مارکسیستها از جناح چپ حفظ کرده است. مردی است عمیقاً دیندار و کاتولیکی تمام عیار که، با این وصف، آزاد اندیش و مخالف کشیشان است. آلن شگفت‌انگیزترین جانور افسانه‌ای است.^{۵۰}

آلن خود خویش را به پاسداری از خلوص نیت و پاکدامنی حزب رادیکال فرانسه گمارده بود و، از این رو، بناچار دموکراتی خشک و مکتبی بود. مدافع حقوق رأی‌دهندگان و دشمن قدرت دیوانسالاران و عمیقاً به فساد و تبه‌گنی پاریس بدبین بود. شخصیت «فساد ناپذیر» ساده دلی بود که همه صفاتی را که پاره‌تو به باد ناسزا و موسکا به ریشخند می‌گرفت، در خود جمع کرده بود. بنابراین، چرا باید او را -ولو به عنوان دنباله‌چسب در ضمن بحث از آن دو، مورد بررسی قرار دهیم؟

حقیقت این است که آلن به آن سادگی و بی‌پیرایگی هم نبود. حافظه‌ای داشت که هیچ چیز از آن محو نمی‌شد و ستون یومیه‌ای که در روزنامه می‌نوشت و در آن به ابراز عقیده می‌پرداخت، هنوز حاوی خواندنی‌ترین و گزنده‌ترین مطالب درباره فرانسه در دهه بلافاصله پیش از جنگ جهانی اول و پنج سال پس از آن است. آلن ده سال از موسکا کوچکتر بود و پیش از آنکه نوشتن ستون روزانه‌اش را آغاز کند، بسیاری چیزها در تاریخ معاصر دیده بود و شامه‌ای خطاناپذیر پیدا کرده بود و حس می‌کرد که چه چیز در صحنه سیاست برآستی اهمیت دارد. نخستین دوره آموزش سیاسی را در مکتب قضیه دریفوس طی کرده بود. سپس با توجه به درسهای آن مکتب، تصمیم گرفته بود وارد روزنامه‌نگاری شود و به تأسیس همان «دانشگاههای خلقی» برای روشن کردن افکار تنگدستان که آنچنان هدف تحقیر سورل بود، یاری دهد. پانزده سال بعد، جنگ جهانی اول آخرین درس را به او داد. در سنی که بیشتر همسالانش پشت میز سنگر گرفته بودند، به عنوان سرباز ساده

50) Albert Guérard, «The Enigma of Alain», *Fossils and Presences* (Stanford, Calif., 1957), p. 171.

داوطلب شرکت در جنگ شد و چهار سال در جبهه بسر برد. در نتیجه این تجربه، از طرفی سخت و آبداده شد و، از طرف دیگر، انسانتر و رثوفر. وقتی به زندگی غیر نظامی برگشت و نوشتن ستون روزانه‌اش را از سر گرفت، پیدا بود که نفرت از جنگ نیز به بیزاریهای گذشته‌اش افزون شده و، همزمان، دلسوزی و رقتی تازه و عمیقتر به حال بشر پیدا کرده است.^{۵۱}

بنابراین، آلن، به رعم ظواهر، آن دبیر ساده و بیمقدار و دنیاندریده‌ای نبود که غالباً بنظر می‌رسید. تنها يك جنبه خشك و مكبتی داشت که از روسو به ارث برده بود و هرگز در درستی آن تردید روا نمی‌داشت و آن اعتقاد جزمی به حق رأی برای عموم مردم بود. ولی جنبه دیگری هم داشت که به لحاظ آن شبیه پاره‌تو و موسکا بود و آن واقع‌بینی و کار آموختگی و پرهیز از احساسات آبکی بود. سر و کار ما اکنون با این جنبه اوست. آلن خوب می‌دانست که چرخ حکومت و سیاست در فرانسه برآستی چگونه می‌گردد و دچار هیچ رؤیا و پندازی درباره دموکراسی نبود. مانند موسکا و پاره‌تو اعتقاد راسخ داشت که ارباب واقعی دستگاه دولت، گروهی از خواص و نخبگان یا يك الیگارشی است و با دقت نظری کم نظیر نشان می‌داد که چگونه اعضای آن گروه یا الیگارکها با «ادب و گشاده‌رویی» دشمنانشان را خلع سلاح می‌کنند. با عباراتی بسیار شبیه میکلس، توجه می‌داد که احزاب سیاسی چاره‌ای جز سر فرود آوردن در برابر نیازهای سازمانی خویش ندارند. حتی نظریه مقدس حق رأی عمومی را موشکافی می‌کرد و یادآور می‌شد که بدون تردید «مردم» هم ممکن است اشتباه کنند. از سخنان اوست که: «يك جبار نیز ممکن است با رأی عموم مردم انتخاب شود و این هیچ تغییری در جبار بودن او نمی‌دهد.» در سراسر نظریات آلن نوعی نگرش منفی دیده می‌شود. می‌نویسد: «بسیاری از مردم می‌گویند چیزی که اهمیت دارد جلو رفتن است؛ اما من تصور می‌کنم آنچه مهم است عقب نشستن است.»^{۵۲} معتقد بود که بالاترین کاری که ممکن است از دست شهروند - یا نماینده او در مجلس - برآید، مهار کردن مقامات دایمی دولت و نظارت بر اقدامات ایشان است. چکیده مرام سیاسی آلن، ایستادگی مداوم و بی‌امان و خستگی‌ناپذیر در برابر ستم و بی‌عدالتی بود. آلن اهل ولایت نرماندی و مانند سورل از خانواده‌ای فرو دست بود و همان بی‌ریایی و سادگی دهقانی او را داشت. اما، بر خلاف سورل، گزینشگاه نخبگان فرانسه در

51) Ibid., p. 175.

52) Alain, *Eléments d'une doctrine radicale* (Parks, 1925), pp. 111, 124, 152, 180.

ادب و فلسفه - یعنی دانشسرای عالی - را گذرانده بود. تنها تفاوتش با «دانشسراییه‌ها» دیگری مانند دور کم و برگسون این بود که نه ظاهراً هرگز در پی کسب بالاترین افتخارات دانشگاهی رفته بود و نه به چنین مقامات دست یافته بود. همه عمر دبیر دبیرستان بود و به این کار مباحثات می‌کرد و به خود می‌بالید که همانگونه که همیشه با هر قدرت مستقر دیگری مخالفت ورزیده، در جبهه مخالف سوربن و مصادر قدرت دانشگاهی نیز ایستاده است. در سنین نزدیک به هشتاد، هنگامی که بر عمر گذشته مرور می‌کرد، درباره خودش چنین نوشت: «شورشگر فقط بظاهر آدم حساسی شد. من هنوز هم با همان حرکتی که اسب بدلگامی می‌کند و از قبول دهنه سر باز می‌زند، در فکر به جنبش درمی‌آیم.»^{۵۳}

آن در حد واسط بین سورل بود که سرسختانه از پذیرفتن فرهنگ بورژوا امتناع می‌کرد و معاصران فرانسوی و ایتالیایی خویش که وضع موجود را عمدتاً قبول کرده بودند و کرسیهای استادی را در اختیار داشتند و از امتیازات و افتخارات اجتماعی بهره‌مند می‌شدند. بنابر این، برخلاف سورل، دارای این صلاحیت بود که اصول سیاسی را که پاره‌تو و موسکا بر پایه قسمی مرام محافظه‌کار اشرافی بیان داشته بودند، وارد مکتب فکری دموکراسی کند. او نیز مانند سورل، برخی از اموری را که آن دو تجربه کرده بودند، دیده بود. ولی ذاتاً، هم با نگرش تحقیرآمیز سورل و پاره‌تو مخالف بود و هم با حلم و بردباری موسکا در برابر جهالت. نوعی خوش‌بینی سالم و فطری داشت که هم او را از شکاکیت مانع می‌شد و هم از اعتراضهای اجتماعی محکوم به شکست.

نوماکیا و لیا بیها، مانند خود ماکیاولی، صحنه سیاست را از دیدگاه فرمانروایان می‌نگریستند. آلن بدون تردید و دو دلی در کنار مردم تحت حکومت ایستاده بود. اساس تفاوتشان در همین بود.

53) Alain, «Avant-propos à des morceaux choisis», *La Nouvelle Revue Française: Hommage à Alain* (Paris, 1952), p. 305.

ماکس وبر استعلا از پوزیتیویسم و ایده آلیسم

سر آغاز: دور کم و بقایای پوزیتیویسم

بارها در این کتاب شاهد بازنگریهای آهسته‌ای بوده‌ایم که متفکران را بتدریج از اصولی که در جوانی مسلم می‌انگاشته‌اند دور کرده و به جایی سوق داده است که ماهیت تجربه‌ای را که نزد آدمی در جامعه حاصل می‌شود، به راههای جدید تعریف و تحدید کنند. درماینکه این جریان کاملاً آشکار بود و در آثار فروید و موسکا، آرام و تلویچی. بارزترین نمونه آن نزد امیل دور کم روی داد و او را که تحصیلی‌مشرّب‌ترین شخصیت این کتاب بود و افکارش بیش از همه از پوزیتیویسم رنگ پذیرفته بود، تدریجاً به نظرگاهی ایده آلیستی یا معنوی کشانید. حیرت‌آورترین نکته در مورد دور کم این است که نتایج مترتب بر کارهایش نهایتاً از مقوله امور «روحی» است، حال آنکه روشی که در تحقیق بکار می‌برد آشکاراً پوزیتیویستی و حتی مکانیستی است. او خود هرگز در نیافت که تا کجا در این راه پیش رفته است و اجل مهلتش نداد که موضعی را که آخر کار بدان رسیده بود، به نحو پیوسته و منسجم تشریح کند.

گفتیم که دور کم همدوره برگسون در دانشسرای عالی بود و نقدی ناتمام بر سوسیالیسم نگاشت. سلسله درسهایی که در این زمینه تقریر کرده بود پس از مرگش به شکل کتاب انتشار یافت؛ اما پیش از آنکه به مرحله آن درسها برسد، در دو مبارزه در زندگی پیروز شده بود: اولاً قدر و منزلت علمی خویش را شناسانیده بود و ثانیاً جامعه‌شناسی را به عنوان رشته‌ای مستقل در تحصیلات دانشگاهی معرفی کرده بود. البته راهی دشوار و ناهموار پیموده بود تا به این مرحله برسد. در دانشسرا، برخلاف برگسون که از

دانشجویان ممتاز بود، کارنامه متوسطی داشت و در آزمون آگره گاسیون در ۱۸۸۲، فقط یک نفر پایینتر از او امتحانات را گذرانید. شاید این نتیجه نازل و ناچیز از این ناشی می شد که در آن هنگام رشته جامعه شناسی هنوز رسماً تأسیس نشده بود و دورکم ناچار بود امتحاناتش را در فلسفه بگذراند، کما اینکه تا پنج سال بعد نیز ناگزیر در دبیرستان فلسفه درس می داد و از این راه امرار معاش می کرد.

دلایل دورکم برای جامعه شناس شدن، ماهیت اصولی را که او عقلاً مسلم می شمرد و نظام ارزشهایی را که بدانها پای بند بود، فوراً آشکار می کند. اولاً، باینکه در دانشسرا دست کم برای یکی از استادانش در فلسفه احترام قائل بود، از بیخ و بن نسبت به کلیات عارف مآبانه و خصوصیت ادبی و تفننی فلسفه ای که در دوره دانشجویی خوانده بود، احساس ناخرسندی می کرد و می خواست به جای آن، به گشودن زمینه ای عقلی همت گمارد که بیشتر با مسائل مشخص و واقعیات اجتماعی سروکار داشته باشد و در این راه از اینکه خویشتن را وارث اگوست کنت بخواند و تحت تأثیر نظریات هربرت اسپنسر قرار گیرد، عار نداشت.

اما دیری نگذشت که این تأکید بر اصول پوزیتیویستی را با بررسی منظم عقاید متفکران ایده آلیست آلمان در ذهن خویش متوازن ساخت. در ۱۸۸۶، سفری برای زمینه یابی به آلمان کرد و ماحصل مطالعاتش را در دو گزارش جامع گنجانید که موجب آغاز شهرتش به عنوان یکی از متفکران اجتماعی شد.

دولت فرانسه به منظور قدردانی از زحماتش، تدریس یک دوره علوم اجتماعی را در دانشگاه بوردو به عهده او واگذار و این در واقع نخستین بار بود که رشته جدید جامعه شناسی در فرانسه به رسمیت شناخته می شد. نه سال بعد در ۱۸۹۶، نخستین کرسی جامعه شناسی در بوردو به نیت او تأسیس شد و در ۱۹۰۲ سرانجام دانشگاه پاریس از وی برای تدریس دعوت کرد. دورکم در سراسر زندگی، همواره خدام صدیق و وفادار دولت فرانسه باقی ماند و دومین دلیلش برای روی آوردن به جامعه شناسی این بود که می خواست «به قوام اخلاقی و معنوی جمهوری سوم، خدمت کند.» از میان متفکران معتبری که در این کتاب با ایشان سروکار داشته ایم، دورکم شاید تنها کسی است که هرگز در هواداری و دفاع از ارزشهای دموکراتیک و بشردوستانه تردید روا نداشت و همواره اموری را که پاره تو خوار می داشت و کروچه و موسکا با شکاکیت تلقی می کردند، بر پای نگاه داشت. او معتقد بود که علم، دموکراسی را تحکیم می کند و دموکراسی به علم قوام می بخشد و،

از این حیث، باید او را فرزند خلف عصر روشنگری محسوب داشت.^۱

پای بندی به چنین امور، دور کم را در وضع خاصی نسبت به معاصرانش قرار می داد. برگسون و فروید از لحاظ کلی و اصولی با وی همداستان بودند ولی خویشن را از مسائل آنی جامعه دور نگاه می داشتند. فروید فقط در مطالعاتی که جنبه مردم شناسی داشت به آثار دور کم اشاره می کرد.^۲ سورل، چنانکه دیدیم، نظری آمیخته به احترام و استهزا نسبت به وی داشت ولی نوشته او را درباره خودکشی پسند کرده بود و خودش را «باهوشترین» جامعه شناس در نظام آموزشی فرانسه معرفی می کرد.^۳ با وجود دوناگرش کاملاً متضاد نسبت به نهادهای سیاسی فرانسه، دور کم و سورل وجوه اشتراك مهم با یکدیگر داشتند: هر دو طرز فکر علمی داشتند و متوجه جنبه های عملی اکتشافات علمی بودند. در آثار متأخر دور کم، نظریه ای در باب چگونگی حصول معرفت یا شناخت شناسی مندرج است که چون از ملاحظات عملی سرچشمه می گیرد، تقریباً همانند نظریه سورل است.^۴ دور کم در سراسر دوره اخیر عمر پیوسته در فرانسه بلند آوازه تر می شد و بیش از هر متفکر آلمانی یا ایتالیایی توانست علوم اجتماعی را در میهنش تقریباً یکسره به مجرای که خود تدارك دیده بود هدایت کند.

ولی همین توجه شدید به آینده علوم اجتماعی در فرانسه، رفتارفته او را از داد و ستد فکری با عالم اندیشه در آلمان و ایتالیا به دور داشت. نه کرویچه به او توجهی می کرد نه وبر و نه او خود به مشکلات درك انسان در عالم تادیخ که سخت مورد علاقه آن دو بود، عنایتی نشان می داد. بنابراین، از جهت مقصودی که در این مطالعه در پیش گرفته ایم، دور کم شخصیتی در حاشیه بحث بشمار می رود.

یکی از محسنات شیوه برخورد دور کم با مطالعات اجتماعی که از همه مهمتر و بارزتر است، خودداری او از ورود به هر گونه بحث مابعدالطبیعی است. او نیز مانند

1) Harry Alpert, *Emil Durkheim and His Sociology* (New York), pp. 15, 17-21, 23-33, 38-42, 61. Parsons, op. cit., p. 301.

2) Freud, *Totem und Tabu* (*Totem and Taboo*), pp. 113, 116, 120, 124.

3) Sorel, «Avenir socialiste des syndicats» (1898), *Materiaux*, pp. 83, 124-8.

4) E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912).

ترجمه انگلیسی،

The Elementary Forms of the Religious Life, trans. Joseph Ward Swain, new edition (Glencoe, Ill., 1947), pp. 18-19.

کروچه پیرو عقل بود و از این جهت به هیچ رو احساس پشیمانی نمی کرد؛ ولی برخلاف کروچه، هیچ گونه گرایش هگلی یا نوایده آلیستی نداشت. به نوشته خودش:

[از آنجا که جامعه‌شناسی] از تعالیم بزرگ فلسفی سرچشمه گرفته، هنوز عادت تکیه بر نظامهای فلسفی را که با آنها گره خورده از دست نداده است و متناوباً یا پوزیتیویستی بوده یا تکاملی یا ایده آلیستی، در صورتی که می‌بایست به همین اکتفا کند که خودش باشد. ...

جامعه‌شناسی نیازمند این نیست که از میان فرضیه‌های بزرگ حکمای مابعدالطبیعی یکی را برگزیند و احتیاج ندارد یا قائل به اختیار شود یا قائل به جبر. تنها چیزی که بدان نیاز دارد این است که اصل علیت را بر پدیدارهای اجتماعی تطبیق دهد. ولی حتی این اصل هم باید به عنوان یکی از پیش فرضهای تجربی و محصول استقراء بیان شود نه به عنوان یکی از ضروریات عقلی.^۵

اگر حتماً به عنوانی کوتاه نیازمند باشیم، موضع بدوی دور کم را ممکن است نوعی پوزیتیویسم معتدل و ظریف و مشکل‌پسند بخوانیم.

دومین نکته در مورد دور کم این است که اوموفق شد به نحوی که در دیگر کشورها سابقه نداشت، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی را به شیوه‌ای مخصوص فرانسویان با هم جمع کند. دور کم در هر دو رشته شاگردانی داشت و آخرین نوشته عمده‌اش را می‌توان اثری در هر یک از آن دو زمینه بشمار آورد. چیزی که ایجاد این رابطه را امکان‌پذیر می‌ساخت، خصلت تجربی تحقیقات وی بود. بر خلاف کنت و اسپنسر و بعدها پاره‌تو که همگی هدفشان گنجاینیدن سراسر جامعه‌شناسی در یک اثر بزرگ بود، دور کم به مسائل جداگانه و قابل رسیدگی توجه می‌کرد. از میان چهار کتاب عمده‌ای که شهرتش امروز در گرو آنهاست، تنها یکی - قواعد دوش جامعه‌شناسی - محتوای برنامه‌ای دارد و تازه آن هم در مقایسه با شرح طولانی پاره‌تو درباره اصول، مجلدی لاغر و جمع و جور است. سه کتاب دیگر - اولی راجع به تقسیم کار، دومی درباره خودکشی و سومی در خصوص ادیان اولیه - همه کیفیت

5) E. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* (Paris, 1895).

ترجمه انگلیسی:

The Rules of Sociological Method, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (Chicago, 1938), p. 141.

در عبارات نقل شده از ترجمه انگلیسی اندکی تغییر داده شد.

تجربی دارند و فقط برای پروازهای نسبتاً محدود در عالم نظر ممکن است سکوی پرش محسوب شوند.

پیروی از روش تجربی، سومین حسن شیوه برخورد دورکم است. حسن دیگر کارش توجه به عنصر اخلاقی یا معنوی در جامعه است که او را به آشکارترین وجه در سلك وارثان عصر روشنگری قرار می‌دهد. دورکم از اول - حتی هنگامی که به مسائل بظاهر فنی و محدودی مانند خودکشی و تقسیم کار مشغول بود - در حقیقت همواره در ارزشهای محوری زندگی در جامعه دقیق می‌شد و در ضمن همین مطالعات بود که مثلاً مفهوم *anomie* [یا بی‌رسمی] را تعریف کرد. غرض از «بی‌رسمی»، حالتی از عدم تعادل اجتماعی است که در آن، سلسله مراتب ارزشها متلاشی می‌شود و «هیچ نظم و قاعده‌ای وجود ندارد».^۶ «بی‌رسمی» دورکم نیز مانند مفهوم «نخبگان» در پاره‌تو و «کاریسم» یا «فره» در ماکس وبر، اکنون از مصطلحات پابرجا در مباحث اجتماعی است و همین که بریکی از جنبه‌های ناملموس و روحی جامعه دلالت می‌کند خود حکایت از آن دارد که دورکم حتی در آثار اولیه خویش نیز به هیچ‌وجه از نظرگاهی صرفاً مکانیکی به جامعه نمی‌نگریسته است.

ولسی مسأله درست همین جاست. دورکم از اول به کیفیت ذهنی میزات جامعه پی برده بود و می‌دانست که حس عضویت در يك واحد اجتماعی، حائز بالاترین اهمیت است اما ابداً نمی‌توانست الفاظ مناسبی برای بیان آنچه درك می‌کرد پیدا کند. در نخستین کتابش برای اینکه به تحقیقاتش لحن علمی بدهد، عمداً به واژگانی مکانیستی متوسل شد و این کار رفته‌رفته به صورت عادت در آمد. مثلاً وقتی می‌خواست از عوامل اجتماعی صحبت کند، بدون در نظر گرفتن تناسب موضوع، می‌گفت «این چیزها» و شبهه‌ای به ذهن خوانندگان القا می‌کرد که جنبه خارجی و ملموسی نیز در این عوامل وجود دارد. البته در عین حال پاره‌ای اصطلاحات غیرمکانیکی مانند «خود آگاهی جمعی» و «تصورات جمعی» را نیز امتحان می‌کرد اما سرانجام هیچ يك از آنها را برای توصیف حسی که درباره جنبه نمادی و اخلاقی همبستگی اجتماعی پیدا کرده بود، وافی به مقصود ندید و، مانند فروید و پاره‌تو، تا آخر عمر همچنان اسیر واژگانی که از علم مکانیک وام گرفته بود و به طور بسیار طبیعی بکار می‌برد، باقی ماند.

6) E. Durkheim, *Le Suicide: étude de sociologie* (Paris, 1897).

ترجمه انگلیسی:

Suicide: A Study in Sociology, trans. John A. Spaulding and George Simpson (Glencoe, Ill., 1951), pp. 252-3.

دورکم نخستین بار در سال تحصیلی ۱۸۹۴-۱۸۹۵ درسی دربارهٔ ادیان در برنامهٔ تدریس خود گذاشت. مطالعهٔ این موضوع جدید افق تازه‌ای به روی او گشود. خودش در این باره نوشته است: «این درس به نقطهٔ عطفی در سیر تحولی اندیشهٔ من مبدل شد به نحوی که می‌بایست کلیهٔ تحقیقات سابقم را برای اینکه با این نظریات جدید هماهنگ شود، دوباره از سر بگیرم.»^۷

چنانکه پیشتر در مورد برگسون و سورل و پاره‌تو دیدیم و بزودی درمورد وبر ملاحظه خواهیم کرد، مواجهه با پدیدارهای دینی غالباً در نشو و نماي تفکر اجتماعی در قرن بیستم، اهمیت قاطع داشته است. این امر درمورد دورکم سر آغاز سیری آهسته در جهت درك عمیقتر موضوع علم او قرار گرفت ولی این سیر هنگامی به کمال رسید که دیگر مجالی برای وی به منظور تجدیدنظر همه جانبه در پژوهشهای گذشته‌اش آنگونه که قصد کرده بود، باقی نبود. کتاب صودا ابتدایی حیات دینی به منزلهٔ نقطهٔ اوج دورهٔ اخیر زندگی دورکم بود و وقتی انتشار یافت که با جنگ [جهانی اول] بیش از دو سال فاصله نبود. جنگ چنان او را گرفتار فعالیت‌های پر آشوب و رنج و مصیبت کرد که عاقبت به قیمت جانش تمام شد.

دورکم پسر خاخامی یهودی بود ولی به دین یهود ایمان نداشت. روش وی در تحقیق در مسألهٔ دین بی‌شابهت به شیوهٔ برخورد ویلیام جیمز نبود که او نیز پدرش کشیش بود. دورکم و جیمز هر دو در اتخاذ این روش نوآوری کرده بودند. حتی تا پایان سدهٔ نوزدهم، هنوز بحث‌های فضلا دربارهٔ دین معمولاً منعکس‌کنندهٔ کفر یا ایمان‌شان بود. آنانکه شخصاً دیندار بودند با احترامی آمیخته به محبت در خصوص پدیدار دین قلمفرسایی می‌کردند. آزاداندیشان با حربهٔ تاریخ ادیان و دین از نظر قوم‌شناسی به جنگ دیانت می‌رفتند. دورکم از اول بنا را بر این گذاشت که هیچ‌یک از این دو کار را نکند و، برخلاف پاره‌تو، وضعی اختیار کرد که مسألهٔ کفر و ایمان شخصی به هیچ وجه در مسأله دخیل نباشد و بی‌ایمانی خویش را کاملاً خارج از بحث نگاه داشت. استدلالش این بود که اهمیت ندارد کدام آیین «حق» و کدام «باطل» است و بسته به اینکه از چه لحاظ در مسأله نظر کنیم، هر دینی در عین حال هم حق است و هم باطل و با اینکه «معتقدات و اعمال مربوط به آن بدون شك... بسیار سرگردان‌کننده است، حتی وحشیانه‌ترین و باورنکردنی‌ترین مناسک و شگفت‌

7) Alpert, op. cit., p. 67.

انگیز ترین افسانه‌ها نیز» ناظر بر «نیازهای اجتماعی» ژرف و ریشه‌دار است. بنا بر این، در واقع دین باطل وجود ندارد. هر رینی در نوع خودش حق است. ... دلایل مؤمنان برای اثبات حقانیت دینشان ممکن است غلط باشد و غالباً هم هست؛ ولی دلایل صحیح نیز وجود دارد و تکلیف علم کشف آنهاست.^۸

دور کم به این نتیجه رسید که این دلایل «صحیح» را باید در اعمال مذهبی یا، به قول فرانسویان، در عبادات و شعائر جستجو کرد، نه آنگونه که مؤمنان و کافران هر دو می‌پنداشتند، در جزئیات و اصول اعتقادی دینی. همانطور که ویلیام جیمز قبلاً کشف کرده بود، واقعیت وجدانیات دینی در اعمال دینی نهفته است و این واقعیت، واقعیتی اجتماعی است. دور کم معتقد بود که وقتی شخص به دین عمل می‌کند، حس همبستگی و اتکاء به گروه و، خلاصه، حس بودن در جامعه در وی پدید می‌آید. از این ملاحظات او چنین نتیجه گرفت که جامعه منشاء دینی دارد: دین جامعه را ایجاد می‌کند و اگر از نظر علوم تحصیلی بنگریم، وظیفه راستینش جز این نیست.^۹

به همین وجه، دور کم عملاً به این عقیده رسید که جامعه «فقط در ذهن افراد جامعه وجود دارد. ... و بدین ترتیب، برای فرار از شر مذهب تحصیلی یا پوزیتیویسم، آنقدر عقب رفت که به ورطه مذهب معنوی یا ایده‌آلیسم در غلتید.» نتیجه‌ای که او گرفت این بود که اگر عاقبت معلوم شده دین یکی از پدیدارهای اجتماعی است، از طرف دیگر به اثبات رسیده که جامعه نیز یکی از پدیدارهای دینی است.^{۱۰} برای کسی که در آغاز سعی داشت جامعه را در چارچوب «چیزها» تعریف کند، چنین استنتاجی بی‌شبهت به بازی‌روزگار نبود.

با آغاز جنگ، دور کم به يك سلسله فعالیتهای اجتماعی تب‌آلود کشانیده شد و چون هم یهودی بود هم اهل آلزاس، بیش از حد عادی به میهنش فرانسه عشق می‌ورزید و احساس نمی‌کرد بین مسؤولیتهایی که به مناسبت مقام علمی بر دوش دارد و تکالیفی که به تشخیص خودش به عنوان شهروند کشوری در حال جنگ می‌بایست عهده‌دار باشد، مابیتی وجود دارد. نوشته‌هایش در زمان جنگ بیشتر جدل‌نامه‌هایی تبلیغاتی علیه آلمان بود که هم خصمی در عالم اندیشه و هم دشمن ملی معرفی می‌شد. افزون بر اینها همه، دور کم در

8) Durkheim, *Elementary Forms*, pp. 2-3.

9) *Ibid.*, pp. 416-19.

10) Parsons, *op. cit.*, pp. 427, 442, 445.

کمیسیونهای گوناگون دانشگاهی نیز که هدفشان پشتیبانی از مساعی جنگی دولت بود، به طور خستگی ناپذیر فعالیت داشت.

رفته رفته اینهمه کار و تقلا نیروی او را به تحلیل برد و خبر مرگ پسرش که یکی از درخشانترین شاگردانش نیز بود، ضربه نهایی را به وی وارد آورد که از اثر آن هرگز کمر راست نکرد. در پاییز ۱۹۱۷، دورکم در حالی که هنوز سنش به شصت سال نمی‌رسید و چشم انداز نوینی که از عالم اجتماعی به جهان عرضه کرده بود هنوز صورت اجمال داشت، دیده از دنیا فرو بست.^{۱۱}

میراثی که از دورکم به جای ماند سرمشقی بود که او با شخصیت خویش داده بود و یک رشته قواعد و دستورهای ناظر بر روش علمی که در سالیان بعد، از جهت رشد و تکامل علوم اجتماعی معاصر، ارزش بنیادی پیدا کرد. اما تعالیم او از نظر فلسفی هیچ رهنمود روشنی به بار نیاورد و تناقض محوری همچنان تا پایان باقی بود. از سویی، واژگان پوزیتیویستی او بود و کوششهایش برای دست یافتن به منظومه‌ای از «قواعد لازم‌الرعایه» که منتقدان از آن به آخرین بقایای ما بعدالطبیعه کنت تعبیر کرده‌اند^{۱۲}، و همچنین طلب تحلیل‌های ساده و یک جانبه. از سوی دیگر، توصیفات یکجا و در بست حقایق اجتماعی بود در قالب تعابیر روحی که منجر به اصیل قرار دادن معنویات و تساهل و تعدد عقاید می‌شد. دورکم هرگز موفق نشد این دو جنبه نظریات خویش را به طور قطعی با هم تألیف کند. آخرین چیزی که باید به آن توجه کرد، خصوصیت غیر تاریخی اندیشه دورکم است. او قضایا را بدون ملحوظ داشتن حرکت و پویایی صورت بندی می‌کرد به نحوی که در آنها بیشتر ساخت مورد نظر بود تا تحرك و دگرگونی. پیوندی که او میان جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی برقرار ساخت، جنبه شبه پوزیتیویستی داشت. در همان هنگام، نوایده آلیستهای آلمان در کار پیوستن علوم اجتماعی به علم تاریخ بودند. این دو نظام پیوندی هنوز به هم نرسیده بودند. توفیق بزرگ ماکس وبر رسانیدن آن دو به یکدیگر بود. کاری که او در پیش گرفت و خود از جهت خلق و خوی و تخصص، بیش از همه معاصرانش برای انجام آن صلاحیت داشت. تلفیق شعور تاریخی و فلسفی نژاد ژرمن با دقت پوزیتیویستی محققان انگلیسی-فرانسوی بود.

11) Alpert, op. cit., pp. 72-7.

12) Roger Lacombe, *La Méthode sociologique de Durkheim: étude critique* (Paris, 1926), pp. 164-6.

I- منشاء فکری و آثار نخستین

معمولاً افتخار تأسیس علم جامعه‌شناسی را به صورتی که امروزه به ما شناخته است، از آن دورکم و وبر می‌دانند. گاهی بعضی توانسته‌اند نشان دهند که از لحاظ مفاهیم اصلی، بین آن دو توافق نظر وسیع وجود داشته است. اما کوشش برای برقرار کردن چنین سازشها بیشتر جنبه هنرنمایی دارد و فقط از جهت نشان دادن اینکه تفکر اجتماعی در اوایل قرن بیستم به رغم ناهمانندیهای شخصی و فکری فوق‌العاده متفکران با یکدیگر، به هر حال در راستای واحد پیش می‌رفته در خور توجه است.^{۱۳} اگر تاریخ سیر اندیشه‌ها را معیار قرار دهیم، خواهیم دید که اختلافات بین دورکم و وبر همچنان حل نشده باقی است.

کسی که بگوید دورکم فرانسوی بود و وبر آلمانی، یا دورکم یهودی بود و وبر فرزند طبقه متوسط بالای پروس، یا هر دو بیش از حد عادی میهن‌پرست بودند، تازه شروع به ذکر اجمالی مهم‌ترین اختلافاتشان کرده است. بدیهی است همچنین باید افزود که دورکم از سنت پوزیتیویستی تغذیه شده بود، حال آنکه وبر در مکتب ایده‌آلیسم آلمان پرورش یافته بود و این منشاء ایده‌آلیستی خود نمودار گونه‌ای جو فکری بود که جامعه‌شناسی آلمان را از جامعه‌شناسی فرانسه - یعنی سوابق دورکم را از وبر - متمایز می‌کرد. پیش از این هم بارها یادآور شده‌ایم که طرز فکر مسلط در فرانسه، عقلی و علمی و ضد کشیشی بود و اعتماد سنجیده به جامعه امروزی و اطمینان به دستاوردهای بشر بر آن غلبه داشت. بعکس، در آلمان، هنوز از اوایل سده نوزدهم قسمی اعتقاد دینی غیر جزمی و توجه به امور روحانی و بی‌اعتمادی نسبت به دنیای مادی وجود داشت. متفکران اجتماعی آلمان نوعاً از خانواده‌های محافظه‌کار و متدین برخاسته بودند و بسیاری از ایشان پدرانشان کشیش بودند. با چنین سوابق و در چنین محیطی، طبیعتاً احساسات در مقابل عقل قرار می‌گرفت و حس تعلق به جماعت در برابر دیگر گونیهایی ناشی از پیشرفت تکنولوژی قد علم می‌کرد و اعتراض تصریحی یا تلویحی به سرمایه‌داری و نظم عقلانی در جامعه، عادی می‌نمود.^{۱۴} در راستای همین اختلافات مشاهده می‌کنیم که دورکم نا آرام و شوریده دل نبود و

13) Parsons, op. cit., pp. 13-14.

14) Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine* (Paris, 1936).

ترجمه انگلیسی (بر اساس چاپ ۱۹۵۰):

German Sociology, trans. Mary and Thomas Bottomore (Glencoe, Ill., 1957), pp. 114-15.

شاید مهمترین ضعفی که از لحاظ فکری داشت، گرایش به جزمیت بود. وبر با وجود تندی و تشددی که در جدل بروز می داد، بعکس باطناً دو دل و دستخوش تردید و با خود در کشاکش و گرفتار غوغاهای عمیق درونی بود و به همین سبب در این کتاب شخصیت کلیدی و اصلی ماست. هیچ متفکری مانند او اینهمه جریانات فکری مختلف را در خود جمع نکرده است. برای اینکه به وسعت و تنوع دستاوردها و ماهیت مبهم و قابل بحث کامیابیهای او پی ببریم، کافی است به فهرست اجمالی اینگونه جریانهایی متعارض نگاهی بیفکنیم: ایده-آلیسم و روش علمی، اقتصاد و دین، مارکسیسم و ناسیونالیسم، تعهد سیاسی و پافشاری بر «عینیت» در علوم اجتماعی. ماکس وبر از طرفی شخصاً به دموکراسی ایمان داشت و، از طرف دیگر، به انتقاد اساسی از دموکراسی که پاره تو و موسکا بانیان آن بودند دامن می زد. از سویی شک داشت که اصول فکری عصر روشنگری در شرایطی که در قرن بیستم پدید آمده بود قابل دوام باشد و، از سوی دیگر، بنا به خوی و مشربیتی که داشت واکنشهای «روشن بینانه» در برابر رویدادها نشان می داد. این کشش و واژنشها و تضادهای درونی حتی در اصطلاحاتی که وضع کرده و برای علوم اجتماعی به یادگار گذاشته، منعکس است. معمولاً مفهوم «پی رسمی» نام دور کم را تداعی می کند. به همین وجه، مفاهیم بهم پیوسته «دیوانسالاری»^{۱۵} و «فره»^{۱۶} نیز نام وبر را به یاد می آورند. این دو مفهوم از طرفی متضاد و از طرف دیگر خنثی کننده یکدیگرند و وبر نیز به نوبه خویش نسبت به آنها، هم نگرش منفی دارد هم مثبت. او از سویی معتقد بود که جهان معاصر غرب بنا به ژرفترین گرایشی که در آن نهفته، به جانب استقرار دیوانسالاری در تمامی مراحل فعالیتهای اجتماعی پیش می رود و این امر جلوه ملموس جریان عمومی تر حاکم کردن نظم عقلی و منطقی بر

15) bureaucracy

۱۶) charisma. اصطلاح «کاریسما» اصلاً یونانی و لفظاً به معنای «موهبت» یا «عطیه» است. درصدر مسیحیت به مفهوم موهبتی الهی و نشان لطف ایزدی بود که هر کس از آن برخوردار می شد می توانست خرق عادت کند و مثلاً بیماران را شفا دهد یا آئینه را پیشکوی کند. این مفهوم بعدها وسعت یافت و شامل هر نیروی فوقطبیعی شد که شخص یا مقام خاصی را از دیگر کسان یا مقامها امتیاز می بخشید و بویژه خلق را مجذوب می کرد و به دنبال می کشید. در زبان فارسی، به این اعتبار که ایرانیان قدیم پادشاهان و پیامبران خود را صاحب «فره» ایزدی می دانستند و فره ایزدی را نشان لطف خداوندی و عطیه هر مزد به برگزیدگان خویش می شمردند، بعضی مترجمان ما از این اسم و صفت آن (کاریسماتیک) به ترتیب به «فره» و «فره مند» تعبیر کرده اند. («کرامت» و «کراماتی» نیز اصطلاح شده است). البته امروز در زبانهای اروپایی، «کاریسما» مصادیق بیشتر پیدا کرده و گاهی حتی کارش به ابتدال کشیده است (چنانکه مثلاً هوام فلان هنرپیشه یا خواننده بسیار جذاب و دلپسند را نیز صاحب «کاریسما» معرفی می کنند). ولی مقصود وبر با توضیحاتی که می دهد کاملاً روشن است و دست کم در این مورد، اصطلاح «فره» گرچه کاملاً خرسند کننده نیست، یرنامناسب به نظر نمی رسد تا شاید بعدها مواد بهتری پیدا شود.

کلیه امور است که تمدن غرب را از هر تمدن شناخته شده دیگری متمایز می کند. وبر شخصاً پیرو مکتب عقلی و وارث «اخلاق پروتستان» بود و، به این جهت، با بخشی از وجودش این گرایش را می ستود. در عین حال، کاملاً به این نکته نیز آگاه بود که بزرگترین خطر برای آزادی فردی و فکری - که عمیقاً آن را عزیز می داشت - همان دیوانسالاری است.

حدس او این بود که شاید در چنین وضعی، رهبری «فره مند» حلال مشکل باشد. وبر با بخشی از وجودش همیشه به مفهوم «رئیس» و «سرکرده» نظر مثبت داشت و شك نیست که اگر تصمیم گرفته بود استعدادش را در این جهت بکار بیندازد، می توانست رهبری بیمانند شود. ولی ضمناً به خطرهایی که ممکن بود از این رهگذر متوجه آزادی شود نیز توجه داشت. حتی در تعریفی که از این واژه نو می دهد، به کنایه جنبه های بدوی و وحشی و خطرناک موضوع را متذکر می گردد:

مراد از «فره»، صفتی فوق العاده در شخص است، اعم از اینکه این صفت واقعاً موجود باشد یا وجودش ادعا شود یا فرض بر وجود آن باشد. بنا بر این، مقصود از «سیادت فره مند»^{۱۷} گونه ای فرمانروایی بر آدمیان است... که فرمانبرداران به سبب اعتقادشان به [وجود] صفت فوق العاده مذکور در شخصی خاصی، به آن گردن نهند. جادوگران و غیبگویان و سرکردگان گروه های نخجیرگر و تاراجگر و سرداران و... حکمرانان «قیصر مآب»^{۱۸}... همگی از این قسمند... پس مشروعیت فرمانروایی فره مند منوط به اعتقاد به قوای جادویی و الهامات و قهرمان پرستی است... حکومت فره مند بر حسب قواعد عام، اعم از سنتی یا عقلی، اداره نمی شود... و به این معنا... «غیر عقلانی» است. [حکومت] «انقلابی» است به معنای اینکه مقید و محصور به نظم موجود نیست.^{۱۹}

وبر بعضاً به این سبب که خودشخصیتی بسیار «فره منده» داشت و تا اعماق روحش از

(۱۷) charismatic authority. واژه authority برگردان انگلیسی اصطلاح آلمانی Herrschaft است که ترجمه صحیح آن به فارسی، فرمانروایی یا سیادت است. -م.

(18) Caesarist rulers

(19) Max Weber, «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Einleitung» (1915), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I (Tübingen, 1922), pp. 237-75.

ترجمه انگلیسی:

«The Social Psychology of the World Religions» in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. H.H. Gerth and C. Wright Mills (New York, 1946), pp. 295-6.

نیروهای «اهریمنی» تکان می‌خورد، به آن صفت بی اعتماد بود و می‌کوشید آن را از خویش دور کند. به خطری که از این رهگذر از درون تهدیدش می‌کرد آگاهی داشت و متوجه بود که چه پیامدهای ویرانگر و نابودکننده‌ای ممکن است بر آن مترتب باشد و، به این جهت، از ایفای نقش مراد و رهبر فکری سر باز می‌زد. همه جنبه‌های مبهم و متعارض قرن حاضر، در يك لحظه استیصال در اندیشه و بر با هم جمع و ترکیب شدند. همسرش پس از مرگ او نوشت که وبر عهد کرده بود بی آنکه خم به ابرو بیسازد، بار «جنبه‌های متنازع و متخاصم هستی» را بردوش بکشد و بدون امیدهای پوچ و پندارهای تسکین‌بخش سولی در عین حال به پیروی از آمال و آرمانهای شخصی - به زندگی ادامه دهد. روزی از او پرسیدند دانش و معلوماتش چه معنایی نزد خودش دارد. وبر در کمال سادگی پاسخ داد: «می‌خواهم ببینم تا چه حد می‌توانم تحمل کنم.»^{۲۰}

وبر در رویارویی با مشکلات فکری خویش، از این مزیت مشکوک برخوردار بود که تضادهای جهانی که در آن زندگی می‌کرد، از پیش در سوابق خانوادگی و شخصیتش مخمر بود. نیاکان مادریش از لیبرالهای ایالت راین بودند که اشتغال به مسائل روحی و فکری در ایشان ملکه شده بود. اجداد پدری‌ش بازارگانی منظم و منضبط و سخت‌کوش بودند که در شغل خویش بزرگ و ریش سفید محسوب می‌شدند و وبر وقتی شروع به تحلیل «روح سرمایه‌داری» کرد، شخصیت آنان را در نظر داشت. پدرش وکیل دادگستری و عضو حزب لیبرال ملی و در ایام کودکی ماکس، در رایشستاگ [یا مجلس نمایندگان پارلمان فدرال آلمان] نماینده بود و از «واقع‌بینانی» بشمار می‌رفت که وقتی بیسمارک به قدرت رسید، پیرو او شدند. اختلاف روحی پدر و مادر پیوسته وسیعتر می‌شد. مادر و بر زنی بود متدین و پای‌بند به اصول و عواطف عالی و یاور مستمندان و گشاده دست در کمک به برنامه‌های عام‌المنفعه. پدرش مردی بود زیرک و زرنگ و نیک‌محضر ولی متمایل به خودکامگی و مقید به آداب و رسوم قراردادی و علاقه‌مند به چیزهای سطحی و بی‌بند و بار در عادات شخصی. هر چه اهمیت و معنای این عدم تفاهم میان پدر و مادر به پسر روشتن می‌شد، او بیشتر آزار می‌دید.

سرانجام وبر جانب مادر را گرفت ولی در سراسر عمر بقایای تأثیر پدر همچنان در

20) Marianne Weber, op. cit., p. 731.

او بود و حتی هنگامی که مرد پخته‌ای شده بود و از یاد آ بجو خوریها و دولتهای ایام دانشجویی شرمگین می‌شد، باز هر گاه فکر می‌کرد پای شرافت در میان است، مخالفان را به دوئل فرامی‌خواند و مانند مردم عادی بسیار از اینکه افسر ذخیره ارتش پروس است، به خود می‌بالید. وبر هرگز درسیاست راه پدر را در پیش نگرفت: اوایل از او راستگراتر و محافظه‌کارتر و ناسیونالیست‌تر بود و او آخر به چپ گرایید و به طرز بسیار عجیبی دموکرات شد. اما آنچه از پدر به او رسیده بود گاه و بیگاه - فی‌المثل در لحن آمرانه و حتی خشن و بیرحمانه گفته‌هایش در زمینه سیاست یا پافشاری سازش‌ناپذیر و عمرانه‌اش بر عظمت ملی آلمان - سر از روزن بر می‌آورد.

وبر تا دم مرگ هنوز مطمئن نبود که هدف راستینش در زندگی چیست. در جوانی مجذوب سیاست شده بود و حتی تا اوایل دوره‌ای که رسماً به علم و تحقیق پرداخت، همچنان علاقه به سیاست را در کنار اشتغالات حرفه‌ای حفظ کرد و فقط هنگامی که در اثر بیماری روانی علیل شد، فکر ورود به فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی را کنار گذاشت و همت خویش را یکسره مصروف کار علمی کرد. اما با شروع جنگ، مانند بسیاری دیگر، به جبهه‌گیری سیاسی کشانیده شد و در ۱۹۱۹ برای مدتی کوتاه حتی بنظر می‌رسید که ممکن است نقش بزرگی در جمهوری نو بنیاد آلمان به عهده بگیرد. این پیش‌بینی به جایی نرسید، ولی امید به آن همچنان ادامه داشت. وبر هرگز خود را، به معنای متداول، «محقق و دانشمند حقیقی» نمی‌دانست^{۲۱} و شاید به همین سبب - یعنی به علت هراس از این سرسپردگی دو گانه - آنچنان بر تفکیک رسالت علمی از رسالت سیاسی پافشاری می‌کرد.^{۲۲}

امروز همه وبر را جامعه‌شناس می‌دانند. اما جامعه‌شناسی آخرین رشته از رشته‌هایی بود که او یکی پس از دیگری به طور تخصصی در پیش گرفت. وبر زندگی علمی را با مطالعه حقوق آغاز کرد و در ۱۸۹۲ در همین رشته در بیست و هشت سالگی برای نخستین بار

21) Ibid., pp. 192, 723.

۲۲) رجوع کنید به متن دو خطا به زیر که وبر در ۱۹۱۸ در برابر دانشجویان در مونیخ ایراد کرده است: M. Weber, «Wissenschaft als Beruf», *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, (Tübingen, 1951), pp. 566-97. «Politik als Beruf», *Gesammelte Politische Schriften* (Munich, 1921), pp. 396-450.

ترجمه انگلیسی:

«Science as a Vocation» and «Politics as a Vocation», *From Max Weber*, pp. 129-56, 77-128.

به تدریس پرداخت. تحقیقاتش در حقوق عمدتاً در راستای تاریخ اقتصادی و اجتماعی سیر می‌کرد و، به این جهت، در ۱۸۹۴ به اسنادی کرسی اقتصاد در دانشگاه فرایبورگ منصوب گشت و باز در همین رشته بود که سه سال بعد برای تدریس به دانشگاه هایدلبرگ دعوت شد. فقط در اواخر عمر، هنگامی که نخست در دانشگاه وین با سمت استاد میهمان تدریس می‌کرد و سپس کرسی اسنادی دانشگاه مونیخ را پذیرفت، شروع به درس گفتن در جامعه‌شناسی کرد.

به همین وجه، در سلوك عقلی و فکری نیز و بر از حقوق آغاز کرد و از راه تاریخ اقتصاد به بحث در روش علوم اجتماعی رسید و پس از يك سلسله تحقیقات مقدماتی در جامعه‌شناسی دین، سرانجام به پژوهش منظم در جامعه‌شناسی روی آورد. از يك نظر، این تغییرات پیاپی ممکن است دلیل بر تضادهای فکری و بر گرفته شود؛ اما در عین حال - و از جنبه عمیقتر - حاکی از تلاشهای قهرمانی وی برای ترکیب و تألیف اشتغالات فکری مختلف اوست. اگر دقیقتر بنگریم، پی می‌بریم که همواره يك مسأله اساسی حاکم بر همه این دل‌مشغولیهاست و آن مسأله عقلانیت در جامعه غربی است.^{۲۳}

و بر در طلب این ترکیب و تألیف، بعضی از اصول مسلم سنتی را که از آن برخاسته بود حفظ کرد و با اینکه سرانجام استادان و پیشگامان خویش را مورد دقیقترین کاوشها و نقادیها قرار داد، همچنان در سراسر عمر بقایای تأثیر سودمند ایشان را در خود نگاه داشت. پیش از این، با نقاط ضعفی که سنتاً در علوم اجتماعی آلمان وجود داشت - یعنی تمایل به نظروزیهای مابعدالطبیعی و دلباختگی به «روح» - آشنا شده‌ایم. چیزی که اکنون باید بیفزاییم روش آلمانیهای آن دوره است که اقتصاد را در قالب تاریخ درس می‌دادند و جنبه نظری آن علم را پست و ناچیز می‌شمردند. این شیوه برخورد بشدت پاره‌تو را که خود، مانند ماکس وبر، از اقتصاد (منتها از مکتب اقتصادی بسیار متفاوتی) به جامعه‌شناسی روی آورده بود، خشنام می‌کرد. پاره‌تو در نظریه‌پردازی از اسلوب کلاسیک و دقیق ریاضی پیروی می‌کرد و وقتی تفکر اقتصادی سرسری آلمانیها را می‌دید، سخت عصبانی می‌شد. با همه این اوصاف، حسن بزرگ متفکران اجتماعی آلمان در این بود که در عالم

۲۳) مقدمه پارسنز بر کتاب زیر:

M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*

این کتاب ترجمه انگلیسی بخش اول «اقتصاد و جامعه» وبر است که در ابتدا به عنوان جلد سوم اثر

زیر انتشار یافته بود:

Grundriss für Sozialökonomik (Tübingen, 1921).

تاریخ زندگی می‌کردند. وبر هیچ‌گاه اختصاصاً به تدریس تاریخ یا تحقیق در آن نپرداخت، ولی حیات فکری و عقلیش سرشار و مشحون از تفکر تاریخی بود. در آلمان، حقوق نیز مانند اقتصاد به عنوان یکی از شعبه‌های تاریخ تدریس می‌شد و جامعه‌شناسی نیز در آستانه شکل‌گیری در قالبی مشابه بود. در فلسفه نیز، چنانکه گفتیم، یکی از مسائل محوری، شرح و بسط مقولات اندیشه تاریخی بود. وبر در ابتدا از فیلسوفی به نام ریکرت که در دانشگاه فرایبورگ با او دوستی و همکاری داشت یاد گرفت که مسأله ارزش‌داوریه را چگونه در چارچوب روش علوم اجتماعی صورت‌بندی کند.

استادانی که در دوره دانشجویی احترام و بر را جلب کرده بودند، دو متخصص تاریخ اقتصادی، ویلهلم روشر استاد دانشگاه برلین و کارل کنیس استاد دانشگاه هایدلبرگ، بودند. (اولی از شاگردان سابق رانکه بود و دومی بعدها جای خود را در هایدلبرگ به وبر داد). مکتب اقتصادی این دو که وبر در آن آموزش یافت، کمابیش سراسر حوزه علوم اجتماعی را در بر می‌گرفت و اصحاب آن سخت پای‌بند داوریه‌های اخلاقی و کاربردهای عملی بودند. علم اقتصاد در آلمان بشدت در گیر اصلاحات اجتماعی بود و استادان اقتصاد که به طنز «سوسیالیستهای دانشگاهی کرسی‌نشین» لقب گرفته بودند، همت و استعداد خویش را وقف مسائل مربوط به مناسبات سرمایه‌دار و کارگر در صنایع نو پای کشور خویش می‌کردند. «انجمن سیاست اجتماعی» که وبر به صورت یکی از اعضای فعال و مبتکر آن درآمد، در ۱۸۷۳ به دست همین‌گونه افراد تأسیس شده بود. بنابراین، وبر از آغاز زندگی و کار دانشگاهی، برای رویارویی اجتناب‌ناپذیر با مارکس آماده بود. مهمترین هدف انجمن، تأمین عدالت اجتماعی مورد نظر مارکسیستها به وسایل معتدل‌تر بود. نهایت اینکه در حین چنین تلاشها برای خنثی کردن نفوذ مارکس، ضمناً آشکار شد که انجمن تا چه حد به او مدیون است.

وبر و دوستانش همه متعلق به نسل جوان متخصصان تاریخ اقتصادی بودند و برای خویشتن رسانی در این زمینه می‌دیدند و می‌کوشیدند از قید آن بخش از معلوماتشان که به نظر خودشان منسوخ و دست و پاگیر شده بود بیرون بیایند و بویژه می‌خواستند به نحوی مشخصتر از پیشینیانشان «روح» حاکم بر نهادهای اقتصادی را تعریف کنند. روش ورنر زومبارت در این زمینه کاملاً تهورآمیز و مبتنی بر تأثراتی بود که از بیرون حاصل می‌شد. وبر محتاط‌تر بود و بیشتر به دقت مفاهیم نظر داشت و در مکتب تاریخی آلمان تنها کسی بود که حاضر بود بپذیرد تعالیم نظری اقتصاددانان کلاسیک از بعضی جهات صحیح و معتبر است.

در آثار اولیه و برکتر نشانی از استقلال فکری استثنایی به چشم می‌خورد. آنچه دیده می‌شود نوشته‌هایی است مفصل و حاوی جزئیات عالمانه و بسیار قوی و خوش پرداخت که در عین حال، مطابق شیوه معمول محققان آلمانی، پژوهش تاریخی و ناسیونالیسم و توجه به آسایش طبقه کارگر در آنها باهم جمع شده است. منتها، حتی در این آثار مربوط به دوران جوانی نویسنده نیز نشانه‌هایی از آنچه بعدها توجه او را جلب کرد، مشهود است، خاصه در بررسی وضع کارگران کشاورزی در نواحی خاوری آلمان که به خواش «اتجمن سیاست اجتماعی» در ۱۸۹۱ انجام گرفته بود. و بر در این بررسی برای نخستین بار با تعارض بین ارزشهای ملی و منطق اقتصادی روبرو شد و دریافت که مسئله اصلی - یعنی استخدام کارگران لهستانی به جای آلمانی در املاک پهناور شرق رودخانه الب - چیزی نیست که صرفاً از نظر اقتصادی بتوان به آن نگریست. از نظر اقتصادی، مسئله ساده بود، زیرا کارگر لهستانی ارزانتر از کارگر آلمانی تمام می‌شد. ولی این کار از جهت مصالح ملی خطرناک بود، زیرا مرز شرقی آلمان را که اهمیت حیاتی داشت کم‌کم برای نفوذ اسلاوها باز می‌کرد. و بر هنگامی سرانجام احساس کرد به لب مسئله پی برده است که نتیجه گرفت همان اشراف شرق رود الب که از نظر سیاسی و نظامی هیچ لکه‌ای بر دامانشان از جهت حفظ ارزشهای ملی نمی‌نشست، در زمینه اقتصاد به تعقیب مسیری کاملاً ضد ملی مشغولند.

همه معماهایی که بعدها در دوره پختگی سبب عذاب و بر شد - مانند اصطکاک ارزش - داوریه‌ها و تعارض تعهدات و اختلاف نظر گاهها در فهم مسائل - در همین بررسی که نخستین تحقیق مهم و بر بود، به طور نهفته وجود داشت. اما نتیجه‌ای که این مطالعه آنرا در آن زمان به بار آورد این بود که و بر را از هیأت حاکمه کشورش مأیوس و دلسرد کرد. او دریافت که اعضای طبقه حاکم این استعداد را ندارند که به آنچه از لحاظ ملی می‌گویند عمل کنند و، از این رو، به جستجوی گروه نخبه جدیدی پرداخت که پایگاه اجتماعی وسیعتری داشته باشد. توجه او به هدفهای مسیحی - اجتماعی ناومان از اینجا سرچشمه می‌گرفت. اما دلایل و بر برای پیوستن به مخالفان، غیر از دلایل همیشگی دیگر کسانی بود که راه ارتداد در پیش می‌گرفتند. ابتکار و نوآوری او در این بود که «به جای اینکه مطابق معمول با تکیه بر اصول مخالف به رژیم سلطنتی و یلهلم حمله کند، به همان دلایلی که آن رژیم به نفع خود اقامه می‌کرد - یعنی پاسداری از مصالح و قدرت کشور و رهبری سیاست مملکت با نیرومندی و اقتدار - بر آن می‌تاخت.» به نظر و بر، دلایل معمول درباره «شکل حکومت»

— یعنی سلطنت یا دموکراسی و غیره — همه فرع مسأله «فن و ساز و کار حکمرانی»^{۲۴} بود. آنچه براستی اهمیت داشت، فقط استحکام و نیروی ملی بود. بدینگونه، نخستین پژوهشهای تخصصی و بر اعتقادات سیاسی اصلی او را تغییر داد. ولی این تازه اول دگرگونی در تفکر نظری او بود. تغییر جهت فکری وی پیامد غیرمستقیم مصیبتی ناگهانی بود که چیزی نمانده بود طومار حیات علمی او را یکسره درنوردد.

II - مرحلهٔ روش شناسی

هنوز بیش از يك سال از اقامت و بر در هایدلبرگ نگذشته بود که در اوایل ۱۸۹۸ «چیز بدخیم و بلاخیزی از اعماق پنهانی ضمیر ناخودآگاه... او را در چنگال خود گرفت» و بکلی از قدرت تدریس و مطالعه محروم کرد.^{۲۵} چهارسال بعد را و بر با افسردگی فوق‌العاده شدید دست بگریبان بود. حتی توان خواندن و علاقه به زندگی را از دست داده بود و بزحمت به هستی ادامه می‌داد تا اینکه در زمستان ۱۹۰۱-۱۹۰۲ که با همسرش در رم بسر می‌برد، کم‌کم قوای فکری خویش را باز یافت.

البته جستجوی علل ناخوشی و بر، کار روانپزشک است نه مورخ؛ ولی حتی کسی که به تفنن به روانپزشکی علاقه دارد، می‌تواند عوامل موجود در مراحل پیشین زندگی او را که به بروز این بیماری کمک کرد، حدس بزند. واضحتر از همه، بار سنگین کار برای تغییر تخصص از حقوق به اقتصاد و نوآم ساختن تحقیقات علمی با فعالیتهای نیمه اجتماعی بود. عامل دیگر، اختلاف روحی میان پدر و مادر و بر بود. جالب نظر است که و بر درست پیش از اینکه از پای درآید، با پدرش سخت نزاع کرده بود و دلشگهیایی را که سالها از او داشت برای نخستین بار بیرون ریخته بود و تنها چند هفته پس از این صحنه، پدرش فوت کرد. تا جایی که اطلاع داریم، نقطهٔ آسیب‌پذیر روانی در و بر، عدم اطمینان او به توانایی خویش برای انجام وظایف شوهری و پدری بود. در عین حال، او سخت به مادرش دلبسته بود و مادر نیز، به سهم خود، به پسرش که فرزند ارشدش بود، مباحثات می‌کرد و آرزوهای دور و دراز برای کامیابی او در دل می‌پرورایتید. این امر معمولاً در زنان با عزم

24) Antoni, op. cit., p. 135.

25) Marianne Weber, op. cit., p. 269.

و اراده‌ای مشاهده می‌شود که از زندگی زناشویی دلسردند و به طریقی می‌خواهند این کمبود را جبران کنند.

ماریان، همسر ماکس وبر، نیز از جهت تعقیب هدفهای والای اخلاقی و نیروی اراده، به مادر شوهرش شباهت داشت. از خلال سطور زندگینامه بسیار آموزنده و بسیار ظریف و پر حالی که ماریان درباره شوهرش نوشته است چنین برمی آید که عروس و مادر شوهر از همان اوایل سر بسته همپیمان شده بودند که مردی را که هر دو عزیز می‌داشتند به مقامات بلند برسانند. وبر پیش از ازدواج، پنج سال با یکی از بستگان دورش که دختری ملایم و نرمخو بود و از پریشانی عصبی مبهمی رنج می‌برد، معاشرت و دلبستگی داشت و بعدها از این عشق غم‌انگیز و به زبان نیامده و نافرجام عمیقاً احساس گنهکاری می‌کرد و «حس مرموزی در او پدید آمد که نمی‌تواند هیچ زنی را خوشبخت کند». وبر در چنین «لاکی از احساس گناه و زهد و انواع عواطف سرکوفته» پیوند زناشویی بست. از این ازدواج فرزندی به بار نیامد، ولی میان زن و شوهر گونه‌ای ارتباط معنوی و روحی استوار شد که بین والدین وبر هرگز پا نگرفته بود.^{۲۶}

مختصر اینکه «یقیناً می‌توان وجود عقده اودیپ بسیار نیرومندی را نتیجه گرفت».^{۲۷} چه واقعه شوم و در عین حال بجایی که تنها کسی که می‌توانست با فروید بر سر عنوان بزرگترین متفکر اجتماعی قرن ما رقابت کند، می‌بایست بهترین نمونه مشهورترین نظریه او باشد و درست در همان لحظه‌ای که کتاب تعبیر رؤیا از چاپ خارج می‌شد، از بیماری روانی از پای درآمده باشد و در عین اینکه تحت نظر روانپزشکانی قرار می‌گرفت که یکی پس از دیگری از درمان او عاجز می‌ماندند، از تحقیقات تنها پزشکی که ممکن بود او را علاج کند، بکلی بیخبر باشد!

وبر تا ۱۹۰۷ از نظریات فروید اطلاع نداشت. در آن سال مردی که خویشتن را مرید طبیب وینی معرفی می‌کرد در هایدلبرگ پیدا شد و، بنابه روایت همسر وبر، شروع به تبلیغ روابط عشقی آزاد کرد. بنابراین، تعالیم مکتب روانکاوی نخستین بار به این صورت ناقص و جنجالی نظر وبر را جلب کرد. اولین عکس‌العملی که در او بوجود آمد احساس انزجار بود. وبر و همسرش هر دو تصویری بسیار «پاک و معصومانه» از روابط زن و مرد داشتند. اما بتدریج که او به مسأله اخلاق فردی در جامعه امروز بیشتر توجه پیدا کرد،

26) Ibid., pp. 186, 208.

27) H. Gerth and C. Wright Mills, «Introduction,» to *From Max Weber*, p. 29.

متساهل تر شد و به این نتیجه رسید که حتی زیر پا گذاردن اصل تك همسری نیز اگر با «احساس مسؤولیت» در ایجاد رابطه جدید همراه شود، ممکن است قابل درك باشد. در این بیان، یکی از خصوصیات بارز طرز تفکر وبر به چشم می خورد. یکی دیگر از تمیزات آن در قضاوت نهایی وی راجع به پژوهشهای فروید منعکس است. تحقیقات فروید، به نظر وبر، بدون شك اهمیت علمی فراوان داشت ولی، مانند هر نظریه علمی دیگر، و به رغم تلاشهای فروید در آثار نظری سالهای آخر حیاتش، هیچ «جهان بینی» خاصی به بار نمی آورد.

همسر بیوه وبر می نویسد که شوهرش «مستغرق در تعالیم فروید شد».^{۲۸} ظاهر آن منظور این است که وبر به مطالعه وسیع در آثار فروید پرداخت. متأسفانه درباره نتیجه این مطالعات اطلاعی در دست نیست. وبر در نوشته هایش در جامعه شناسی هیچ تحلیل یا اظهار نظری درباره روانکاوی نکرده است. او و فروید هرگز یکدیگر را ندیدند. راهشان در اساس از یکدیگر جدا بود و این مواجهه فکری که می توانست متضمن بزرگترین امکانات برای عصر ما باشد هرگز انجام نگرفت. تنها حدسی که می توانیم بزنیم این است که عمیقترین و نافذترین نظریه اجتماعی روزگار ما پیامد غیر مستقیم روان پریشیدگی موقوف نشده ای از نوع کلاسیک فرویدی آن بود.

وبر حتی همانقدر هم که درمان شد، خود بدون کمک پزشکان خویشتن را درمان کرد. در اوایل ۱۹۰۲، برای نخستین بار پس از چهار سال دوباره قدرت خواندن یافت و شروع به خواندن کتابی در زمینه تاریخ هنر کرد. انتخاب چنین کتابی خود حاکی از آن است که او برای بهبود به چه چیز نیاز اساسی داشته است. وبر احساس می کرد بار فکری بیش از حد و فشار مفرط کار تخصصی او را از پای در آورده است و، بنا بر این، در نخستین مراحل بهبود از خواندن هر کتابی در رشته خودش سر باز می زد و بتدریج و آهسته آهسته دوباره به اینگونه نوشته ها بازگشت. ولی حتی پس از گذر از این مرحله نیز هرگز بار دیگر موفق نشد هیچ کاری را که با ضرب الاجل توأم باشد، به انجام برساند. از این رو، در ۱۹۰۲ که به هایدلبرگ برگشت، پس از اینکه چند بار کوشید درس دادن را از سر بگیرد و به نتیجه نرسید، بناچار از تدریس دست کشید و پانزده سال بعد را با سمت استاد افتخاری و بدون مسؤولیتهای آموزشی سپری کرد.

28) Marianne Weber, op. cit., pp. 413-21, 429-31.

در ده سال بین ۱۹۵۳ تا آغاز جنگ جهانی اول، و بر درعین اینکه پر بارترین دوره حیات را می گذرانید، مطابق نظم دقیق درخور اشخاص نیمه علیل زندگی می کرد. همواره از بازگشت بیماریش هراس داشت و دست کم دوبار کسالتش به طور نسبتاً شدید عود کرد. اما رویهمرفته احساس می کرد سفرهای مکرر - بویژه به نواحی آفتابی ایتالیا - در تجدید قوایش مؤثر است و اجازه می دهد کارهایش را از سر بگیرد. در خانه اش در هایدلبرگ، برنامه سفت و سختی داشت: کار روزانه فقط شش ساعت، معاشرت محدود و تنظیم شده با دوستان، تماسهای اجتماعی منحصر به حداقل، هرگونه سخنرانی ممنوع و، مهمتر از همه، حذف فعالیت از غروب به بعد برای جلوگیری از پیکوایی در شب. ۲۹ از کار فکری رنج می کشید و بشدت می نالید. پیشرفتش به طور هراس آوری کند بود. اما بتدریج با گذشت سالها، سر جمع محصول کارش به حدی بسیار شایان توجه رسید.

به نظر من، از خلال تمامی این رویدادها، چهره نابغه ای روان نژند نمایان است (آدمی به یاد مارسل پروست می افتد) که با دقت و باریک بینی هرچه تمامتر و خودپسندی بیگران سعی دارد اوضاع و احوالی پیرامون خود ایجاد کند که فقط تحت آن می تواند به کار و خلاقیت ادامه دهد. و بر نیز مانند پروست می کوشید با جعل محرمات و ایجاد سدهای بظاهر بیمعنا، گرداگرد خویش دیوارهای مصنوعی برپا دارد تا از مزاحمت های بیجا جلوگیری کند. برای اینکه زندگی را از حشو و زواید بپیراید و به حد ضروریات محض محدود کند و نتیجتاً بهتر بتواند به هدفهای فکری و علمی برسد، ناخود آگاه و با بیرحمی از بیماری خود بهره برداری می کرد.

و بر حتی موفق شد در قلمرو حیات علمی نیز بلایی را که به سرش آمده بود به امتیاز بدل کند و از بیماری روانی برای خلاقیت بیشتر سود بجوید. دوره چهار ساله فلج فکری، در واقع ضایع نشده بود. چنین می نماید که و بر در آن مدت بیشتر اوقات سخت به ژرف اندیشی مشغول بود و بسایکی از دلایلی که نمی توانست بخواند و بنویسد این بود که در مسأله تازه ای که با روشهای گذشته اش در دوران جوانی قابل حل نبود، غوررسی می کرد. مسلم اینکه چهار سالی که دور از فعالیتهای علمی گذشت، فرصتی برای شروع کار از سر آغازی نو در عالم اندیشه به او داد. (فراموش نکنیم که همین چهار سالی که از دست او رفت، دوره بزرگ نقد و سنجش مارکسیسم در کشورهای اروپای غربی بود. راست است

که وبر در مرحله اصلی چنین نقادها از صحنه دور بود، اما بعد فرصت یافت که کارهای پاره‌تو و کروچه و سوزل را به شکلی دقیقتر دنبال کند). از همه بالاتر اینکه وبر از مشاهده آنچه در رشته خودش نوشته می‌شد صبر از دست داد و به مسائل بزرگتر روی آورد. از آن پس، فقط پر ددرس‌ترین و دشوارترین مسائل در علوم اجتماعی — یعنی فلسفه و روش علم — او را خرسند می‌کرد. نتیجه خالص بیماری روانی وبر این شد که تصمیم گرفت تنها درباره معضلات برآستی نگران کننده علم نظری جامعه به طرز منظم و روشمند نگران شود.

وبر این مرحله جدید را از ۱۹۰۳، درست پیش از رسیدن به چهل سالگی، با نگارش شرحی طولانی و بسیار دشوار در نقد آثار دو استاد خود در اقتصاد، روش و کنیس، آغاز کرد.^{۳۰} کار نوشتن با کندی توانفرسا پیش می‌رفت ولی حاصل آن، نخستین مقاله از سلسله مقالاتی درباره روش شناسی بود که امروز نفوذ عظیم وبر بیش از هر اثر دیگر مرهون آنهاست. خواندن این مقالات فوق‌العاده دشوار است. پیداست که وبر هیچ توجهی به سبک نگارش نکرده و فقط به همین راضی بوده است که افکارش را با دقت و موشکافی بیان کند و می‌توان حدس زد که اگر به این حد بسته نمی‌کرد، شاید هرگز این نوشته‌ها به پایان نمی‌رسید. از بازیهای روزگار اینکه وبر که روزی یکی از بلیغترین و بهترین سخنرانان عصر خود بود، محکوم به شانزده سال سکوت و نثری چنین بد و ناهنجار شد.

سال بعد (۱۹۰۴) دو رویداد سبب شد که وبر انگیزه تازه‌ای برای تجدید فعالیت که سخت بدان نیازمند بود، پیدا کند. نخست سفر به ایالات متحد آمریکا بود که در آن بسیار به او خوش گذشت و به نظر می‌رسید اثری نیروبخش در روحش گذاشته باشد. دوم اینکه سردبیری مشترک نشریه آرشيو علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی را بر عهده گرفت و

30) M. Weber, Roscher und Knies und die logischen der historischen National-ökonomie.

این نوشته نخست در فاصله سالهای ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ در سه بخش در نشریه زیر چاپ شد: *Schmollers Jahrbuch*, XXVII, XXIX, XXX.

و سپس در کتاب زیر دوباره به چاپ رسید:

Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, pp. 1-145.

این یکی از دو اثر مهم وبر در روش شناسی است ولی تاکنون به انگلیسی ترجمه نشده است. برای آگاهی بیشتر از آثار این مرحله زندگی وبر، رجوع کنید به کتاب زیر که معتبرترین نوشته در این زمینه است:

Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre* (Tübingen, 1934).

به اتفاق همکارانش، زومبارت و یافه، آن جریده را به برجسته‌ترین مجله آن عصر در زمینه علوم اجتماعی مبدل کرد. با توجه به اینکه وبر از تدریس دست کشیده بود، برای اینکه به کار مشخص ولی در عین حال سبکتری پردازد و رابطه‌اش با دیگر دانشمندان علوم اجتماعی قطع نشود و مجرای نیز برای انتشار تحقیقات خودش داشته باشد، آدشیو درست وسیله‌ای بود که بدان نیاز داشت. در ده سال بعد، او تقریباً تمامی نوشته‌هایش را به صورت مقالات طولانی در آدشیو چاپ می‌کرد. البته این کار خوانندگانش را به جمع نسبتاً کوچک فضلای و محققان محدود می‌کرد، ولی دارای این مزیت نیز بود که او را آزادتر می‌گذاشت و از فشاری که معمولاً با نوشتن و چاپ کتاب توأم است برکنار نگاه می‌داشت.

افکار ماکس وبر درباره روش‌شناسی، علاوه بر مقالات راجع به روش و کنیس، در مقاله‌ای به نام «عینیت در علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی»^{۳۱} مندرج است که هنگامی که او سردبیری آدشیو را بر عهده گرفت، در ۱۹۰۴ نوشته شد و همچنین در دو مقاله دیگر تحت عنوان «مطالعات انتقادی درباره منطق علوم فرهنگی»^{۳۲} (۱۹۰۶) و «معنای بیطرفی اخلاقی در جامعه‌شناسی و اقتصاد»^{۳۳} (۱۹۱۷-۱۹۱۸). افزون بر اینها، باید از مقاله‌ای نام برد که درست پیش از جنگ انتشار یافت و وبر در آن طرح کلی روش «درون فهمی» را برای شرح و بسط مفاهیم جامعه‌شناختی باز نموده بود.^{۳۴}

در همه این نوشته‌ها، وبر به سبک جدلی وارد بحث شده و در حقیقت در دو جبهه جنگیده است: از سویی بر ضد سطحی‌گویی‌های پیروان مکتب تحصلی (پوزیتیویسم) و

31) M. Weber, «Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis» («Objectivity in Social Science and Social Policy»).

این مقاله و دو مقاله بعد در کتاب زیر چاپ شده‌اند:

Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre.

مشخصات ترجمه انگلیسی آنها به این شرح است:

Max Weber on the Methodology of the Social Sciences, trans. Edward A. Shils and Henry A. Finch (Glenco, Ill., 1949).

32) M. Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik» («Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences»).

33) M. Weber, «Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften» («Ethical Neutrality in Sociology and Economics»).

34) M. Weber, «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie», *Logos*, IV (1913) [*Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 427-74].

مقاله مهم دیگری که گفتیم هنوز به انگلیسی ترجمه نشده همین است.

مکتب «طبیعی» (ناتورالیسم) — هر چند خود نیز غالباً به پیروی از پوزیتیویسم متهم می‌شد — و از سوی دیگر، در برابر قواعد و موازین مکتب اصالت معنا (ایده‌آلیسم)، بویژه علیه کسانی که امکان پژوهش علمی در فرهنگ بشر را منکر بودند. از نظر بحث ما در این کتاب، تحلیل وبر درباره‌ی ایده‌آلیسم جالب‌تر است؛ زیرا سند تلاشهای او برای رها شدن از قید گذشته‌فکری خودش و نیز انتقاداتش از دو صورت عمده‌ی اندیشه‌ی ایده‌آلیستی است: یکی تحقیقات تاریخی اهل مکتب (به قول کروچه) «فقه‌اللغه» و دیگری نظریه‌پردازیهای دور و دراز فلاسفه‌ی مابعدالطبیعی. از این نقادیهای دو وجهی (و بلکه سه وجهی) چنین بر می‌آید که هدف وبر ایجاد حد وسطی بوده است مشتمل بر مفاهیمی که منشاء تجربی داشته باشند و همچنین افزودن دقت مفهومی به سنتی که اصحاب آن تا آن هنگام یا شهود را اصیل می‌شمردند و یا ساده‌دلانه پای‌بند «امور واقع» یا «حقایق خارجی» بودند و در این عقاید منازعی برای خویش نمی‌شناختند.^{۳۵}

پیدا بود که نخستین کار وبر می‌بایست بیرون آمدن از زیر نفوذ پیشینیان بلافصلش — یعنی اقتصاددانان مورخ مشرب — باشد. اما این کار پای او را به کشمکش‌های چندگانه کشانید. تاریخ اقتصادی به نحوی که در آلمان نوشته می‌شد، معجون عجیبی بود از نوعی مارکسیسم پنهان و بعضی تصورات رمانتیک درباره‌ی «روح» جماعات بشری که از پاره‌ای جهات از رانکه سرچشمه می‌گرفت. جنبه‌ی مارکسیستی این سنت را وبر در مطالعاتش راجع به دین مورد بحث قرار داده است. اما انتقاداتش راجع به جنبه‌ی رمانتیک قضیه، از همان زمان در نخستین مقاله‌ای که درباره‌ی روش‌شناسی نگاشت، نمایان بود. اعتراض وبر این بود که استاد سابقش کنیس، به نظریه‌ای «بکسره مطابق روح مکتب رمانتیسم» در خصوص شخصیت انسان قائل شده است و برداشتش از «روح قومی» نیز اگر درست نقادی شود، «صورت دیگری از همین اعتقاد، منتها از لحاظ فلسفی رنگ‌باخته‌تر» از آب در می‌آید دایر بر اینکه «روح اقوام و ملل مستقیماً از زیر دست خداوند بیرون آمده است...»^{۳۶}

وبر معتقد بود که روش و کنیس در تحلیلی که ادعای آن کنند بر طبق اصول دقیق روش‌شناسی انجام گرفته، قاجاقی یک عنصر ارزشی وارد کرده‌اند^{۳۷}، زیرا با تأیید ضمنی عقیده به «وجودات روحانی فردی»^{۳۸}، پژوهش دقیق تاریخی را به شعبه‌ی دیگری از اندیشه

35) Parsons, op. cit., pp. 580-1.

36) M. Weber, «Roscher und Knies», *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 143.

37) Rossi, op. cit., pp. 283-7.

38) individual spiritual entities.

ایده آلیستی که با ارزشها و مجردات سر و کار دارد، وصل کرده اند و بعد خواسته اند، این خلط روش را با تکیه بر این استدلال کهنه و مندرس توجیه کنند که جهان بشر از بیخ و بن با عالم طبیعت تفاوت دارد، چرا که دنیای آدمیان ملکوت آزادی است و تعلیلهای عادی علمی بر مبنای علت و معلول و قوانین طبیعت در آن مصداق ندارد و دانشمند علوم اجتماعی باید در این قلمرو «خارج از دایره عقل» به روش غیر دقیق شهودی که قابل توصیف نیست، کورمال کورمال پیش برود.

در طی ماههایی که وبر از لحاظ روانی فلج شده بود و درباره تعالیم پیشینیانش می- اندیشید، به این نتیجه رسیده بود که در بن این تعالیم، حجابی از اسرار برای پیچیده تر کردن مطلب و سردرگم ساختن طالبان کشیده شده است و در همان زمان ملاحظه کرد که پوزیتیویستها در آنچه بر پایه طرز فکر علمی گفته اند یکسره هم اشتباه نکرده اند و در واقع یکی از دو وجه قیاس دوجهبینی^{۳۹} را برگزیده اند که ایده آلیستها وجه دیگرش را گرفته اند. ولی هیچ یک از طرفین، معانی اصطلاحاتی را که بکار برده (یا نخواسته بکار برد) درست نفهمیده است و تصور صحیحی از ماهیت «قانون» و «علت» و «عینیت» و «ارزش» در علوم اجتماعی یا فرهنگی نداشته و این مفاهیم را با دقت کافی تعریف نکرده و حد صدقشان را معلوم نداشته است. هدف بنیادی وبر در مقالاتی که درباره روش شناسی نوشت، انجام چنین کاری بود.

نخست به ترتیب منطقی، مفهوم قانون است. وبر می گفت رفتار انسان نیز درست مانند رویدادهای عالم طبیعت قانونمند است زیرا اگر بنا باشد وجه عقلی داشته باشد (و نظریه پردازان اجتماعی همه مکتبها، در قابلیت توجیه عقلی آن همدستانند)، باید به نحوی از انحا از قانون تبعیت کند و این جنبه قانونمند آن چیزی جز پیش بینی پذیر بودنش نیست. وقتی می گوئیم فلان قسم رفتار «خل بازی» است، مراد این است که «قابل محاسبه» [یا پیش بینی پذیر] نیست. وقتی به حقیقت دنیای آدمیان از این جهت بنگریم، می بینیم درست عکس آن چیزی است که اصالت معنویان یا ایده آلیستها گمان کرده اند. مختار بودن انسان عکس غیر عقلانی بودن اوست. آدمی هیچ گاه آزادتر از هنگامی نیست که عاقلانه عمل می کند:

۳۹) dilemma. در منطق، قیاس ذوقرین و قیاس ذوجدین نیز اصطلاح شده است و غرض از آن قیاسی است مرکب از دو قیاس که هر دو عیناً به یک نتیجه منجر می شوند. برای توضیح بیشتر، رجوع کنید به «منطق صوری»، تالیف دکتر محمد خوانساری، ج ۲، ص ۱۸۰؛ «مدخل منطق صورت»، نگارش دکتر غلامحسین مصاحب، ص ۹۸-۴۰۰.

بعضی کسان فرض را بر این قرار می‌دهند که اختیار [یا آزادی اراده] — به هر نحو که تعبیر شود — با عمل «غیر عقلانی» یکی است یا عمل غیر عقلانی، مشروط به اختیار است. اما خطای چنین فرضی واضح است. صفت «پیش‌بینی ناپذیر بودن» هر قدر هم در آدمی بزرگ باشد بزرگتر از همین صفت در «نیروهای کور طبیعت» نیست، و از ممیزات دیوانگان است. بالاترین «احساس آزادی» از نظر تجربی، هنگامی به ما دست می‌دهد که بدانیم اعمالمان را به شیوهٔ عقلانی انجام می‌دهیم — یعنی... اعمالی که در آنها مطابق شناختمان (یعنی مطابق قواعد تجربی) با مناسبترین وسایل، هدفی مشخص را دنبال می‌کنیم.^{۴۰}

وبر می‌گفت قواعد مذکور را به معنای اخص ممکن است «علل» نیز نام داد و هنگام بحث دربارهٔ تبیین علی بود که او به آشکارترین وجه با مکتب ایده‌آلیسم در تعارض قرار گرفت. یادآوری می‌کنیم که کروچه مفهوم علت را به این دلیل که مفهومی در مکانیک است و فقط در علوم طبیعی مصداق دارد، از تبیین تاریخی حذف کرده بود. وبر با کروچه از این نظر یکسره مخالف نبود و در مقالاتش راجع به روش‌شناسی چندبار — و گاهی بالحن تصویب و تأیید — از وی نام برده است. او با کروچه هم‌عقیده بود که کسی که بخواهد «کدخداهان» بین نظریات متضاد سازش برقرار سازد، شیوهٔ پوچی در پیش گرفته است و مانند او عقیده داشت که ارزشها — بویژه ارزشهای اخلاقی — منشاء ذهنی دارند و به هیچ اسلوب تجربی قابل استنتاج نیستند. اختلافش با کروچه بر سر مسئلهٔ معیارهای تبیین تاریخی بود. وبر مفاهیم صرفاً ذوقی و منطقی کروچه را کافی نمی‌دانست و استعمال الفاظی مانند «شهود» و «به‌جان درک کردن» را رد می‌کرد و معتقد بود باید صورت‌دیگری از تبیین علی ابداع شود که جای این مفاهیم را بگیرد.^{۴۱}

البته جای تأسف است که وبر در مقالات خویش راجع به روش‌شناسی فقط به آن دسته از آثار کروچه که پیش از ۱۹۰۹ منتشر شده بود رجوع می‌کرد، یعنی زمانی که کروچه هنوز برای تعیین حدود تحقیق تاریخی، ذوق را به‌جای ملاحظات فلسفی مبنا قرار می‌داد. ولی حتی اگر نوشته‌های بعدی کروچه را هم مورد توجه قرار می‌داد، بعید بود که با

40) Weber, «Roscher und Knies», *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 67, 136-7. «Logic of Cultural Sciences», *Methodology*, pp. 12-5.

41) Ibid., pp. 108-10, 122-3. «Meaning of Ethical Neutrality», *ibid.* p. 10; «Logic of Cultural Sciences», *ibid.*, pp. 148-9.

او همداستان شود. وبر باکروچه و اصالت معنویان موافق بود که حد صدق تبیین علی در عالم تاریخ و جامعه باید بشدت کوچک شود، ولی حاضر نبود آن را بکلی حذف کند. او مدعی بود که تفاوت اساسی بین دنیای بشری و جهان طبیعت در این است که در دنیای بشری ممکن نیست کسی بتواند به قوانین عام برسد یا تبیینی بر پایه رابطه علت و معلول بدست آورد که حتی ساده‌ترین عمل انسان را به هیچ معنا به نحو جامع و مانع و رضایت‌بخش تبیین و تعلیل کند. پس می‌بایست روشی برای تعلیلهای جزئی ابداع شود - تعلیلهایی که به رغم تک‌جنبه‌ای بودن، باز هم دقیقتر از تبیین براساس «احساس درونی» یا «شهود» یا «شم» از کار درآید.

برای حل مسأله، وبر طرحی بسیار هوشمندانه به منظور تحلیل‌های فرضی^{۴۲} ابداع کرد مبتنی بر این اعتقاد که وقتی در حال و کار بشر مطالعه می‌کنیم، بالاترین کاری که می‌توانیم به یاری تبیین علی انجام دهیم تشخیص آنچنان عاملی است که اگر نادیده گرفته شود تفاوت حتمی و قطعی در توالی رویدادها پدید می‌آورد. به عبارت دیگر، باید عاملی را بیابیم که اگر از تفکر ما حذف شود، وقوع رویداد مورد نظر متصور نباشد. نتیجه‌ای که از بکار گرفتن این شیوه در چند مورد نمونه بدست آمد، توفیق متوسط داشت؛ اما در عوض، راه برای افکار بسیار ثمربخش وبر درباره «عینیت» و «ارزش» هموار شد.

وبر هنگامی که روش تبیین فرضی براساس علت و معلول را پیشنهاد می‌کرد، صریحاً متذکر شده که هر پژوهشگر ممکن است از نظر خودش عامل دیگری را عامل حتمی یا قطعی بداند و این، به نوبه خویش، بدان معناست که گزینش چنین عاملی نهایتاً براساس نظام ارزشی تصریحی یا تلویحی خاصی صورت می‌گیرد.^{۴۳} هر مورخ یا دانشمند علوم اجتماعی ناگزیر باید از میان داده‌هایی که در دست دارد بعضی را انتخاب کند و این انتخاب نمایانگر ارزشهایی است که او شخصاً عزیز می‌دارد. کسی که وارد پژوهش درباره جامعه می‌شود انسانی است که در جهان واقعیات عملی کار می‌کند، و از این حیث، نگرش خاصی نسبت به زندگی در او پدید می‌آید که بعداً در ماحصل تحقیقاتش منعکس می‌گردد.

تا اینجا وبر در استدلال از ریکرت پیروی می‌کرد و صریحاً به دینی که به او داشت معترف بود. اختلافی که با ریکرت داشت در این بود که اولاً از اینکه قائل به اساس

42) hypothetical.

43) «Objectivity in Social Science,» *ibid.*, p. 78; «Logic of Cultural Sciences,» *ibid.*, pp. 166, 180-1.

ما بعدالطبیعی برای ارزشهای خودشود، سر باز می‌زد و ثانیاً به «عینیت» یا «بیطرفی اخلاقی» در کار علمی - به رغم امکان پذیر نبودن آن از جهت روانی - معتقد بود. به نظر او، یک استاد دانشگاه در آلمان به طور پنهان یا آشکار نوعاً هدفش اشاعهٔ مرام بود و از کرسی استادی برای تبلیغ قسمی پیام اجتماعی استفاده می‌کرد. چنین وضعی، به عقیدهٔ وبر، تحمل‌ناپذیر بود. «جناب استاد حق ندارد در مقام استادی عصای مارشالی یا چوب سیاستمداری و اصلاح‌گری در کوله‌پشتی خود حمل کند. ولی وقتی از کرسی استادی مصون از تعرض خویش برای ارزشگذاریهای سیاسی استفاده می‌کند، دقیقاً دست به چنین کاری می‌زند.» مختصر اینکه، به نظر وبر، وقتی استادان دانشگاه در آلمان، به مناسبت سمت و بدون ترس از اینکه دانشجویان یا همکاران سخنانشان را نقض کنند، به اظهار فضل و غلبه‌گویی دربارهٔ امور اجتماعی و سیاسی می‌پرداختند، در واقع از پایگاه ممتاز خویش سوءاستفاده می‌کردند. البته واضح بوده که وبر در پافشاری بر لزوم خویش‌داری برای دانشگاهیان، به مورخ و تبلیغ‌گر بزرگ آلمانی، هاینریش فون تراپچکه، نظر دارد که خود در ایام دانشجویی در برلین سر درسهای او حاضر شده بود.^{۴۴}

بنابراین، اگر استاد دانشگاهی می‌خواست مقام علمی و نقش اجتماعی خویش را جدا از یکدیگر نگاه دارد، می‌بایست تلاشی قهرمانی بظهور برساند. این تلاش در مورد خود وبر که اعتقادات پر حرارت سیاسی و اجتماعی داشت، صورت بخصوص حادی پیدا می‌کرد. او به هیچ‌وجه قصد سرکوب کردن اعتقادات خویش را نداشت و معتقد نبود شخص باید به جنگ عقاید خود برود. بعکس، از گفته‌های وی چنین بر می‌آید که پای بند بودن به عقاید شخصی برای خلاقیت در علوم اجتماعی ضروری است و مبادرت به گزینشهای علمی پر مغز، تنها از طریق نوعی تلطیف اینگونه عقاید امکان‌پذیر می‌گردد (و این معنا را به یاد کروچه می‌اندازد.) و بر مصر در این بود که: «لاقیدی و بی‌اعتنائی اخلاقی ربطی به عینیت علمی ندارد».^{۴۵}

پس رابطهٔ عینیت علمی با ارزشدوری، در دست وبر به جریان بسیار ظریفی از کنش و واکنش متقابل مبدل شد. او می‌گفت پژوهش علمی از نظر گاه خاصی در قلمرو ارزشها آغاز می‌شود و سپس به نوبهٔ خویش روشن می‌کند که در چه حدودی می‌توان به

44) «Meaning of Ethical Neutrality,» *ibid.*, p. 5. Marianne Weber, *op. cit.*, p. 138.

45) «Objectivity in Social Science,» *ibid.*, p. 60.

گزینش ارزش مبادرت کرد. پژوهش علمی ممکن است نشان دهد که کدام ارزشها بایکدیگر منافات دارند یا ندارند؛ یا تعیین نماید که پیامدها یا استلزامات فلان اقدام پیشنهادی چیست؛ یا تخمین بزند که «حصول هدف مطلوب، از نظر فدا شدن قابل پیش بینی ارزشهای دیگر به چه قیمت تمام خواهد شد». ولی پژوهش علمی ممکن نیست «عمل گزینش انجام دهد»، چه مسؤولیت این عمل صرفاً با شخصی است که «عمل می کند و اراده می ورزد»؛ اوست که مکلف است سبک و سنگین کند و «از میان ارزشهایی که پایشان در میان است، مطابق وجدان و بر حسب جهان بینی شخصی» آنچه را اصلح تشخیص می دهد، برگزیند. مختصر اینکه «علوم تجربی [نمی تواند] به کسی بگوید شایسته است چکار کنی؛ فقط ممکن است به او بگوید چکار می توانی بکنی یا - تحت بعضی شرایط - چکار می خواهی بکنی.»^{۴۶}

در نهایت امر، فقط ارزشهایی که هر کس می پذیرد به زندگی او در جامعه مفهوم می بخشند (مفهوم، هم به معنای قابل فهم بودن هم به معنای مراد و مقصود) و این مفهوم را آنچه فرهنگ نامیده می شود استوار می کند. وبر می گفت: «فرهنگ ممکن است پاره ای متاهی از جریان بیمعنا و نامتناهی جهان تلقی شود - پاره ای که آدیان به آن قدر معنا می دهند.»^{۴۷} این گفته ممکن است مانند یکی از سخنان ديلتای بنظر برسد. غالباً در نوشته های وبر به عباراتی یادآور ديلتای بر می خوریم از قبیل این کلام مؤکد که: «هر جا مسائل جدیدی به روشهای جدید مورد بررسی قرار گیرد، «علم» جدیدی پدید می آید و حقایق جدیدی از این راه کشف می شود که نظر گاههای جدید ایجاد می کند.» ولی اگر موافقتی بین ديلتای و وبر وجود داشته باشد، اتفاقی است. یکی از حیرت انگیزترین چیزها در مقالات وبر راجع به روش شناسی، نبود هر گونه تحلیل مفصل از تعالیم ديلتای است، گرچه از اشاراتی که به او شده می توان استنباط کرد که وبر با نظریاتش آشنا بوده است.^{۴۸} وبر عملاً آنچه را در ديلتای ارزشمند تشخیص داده با درسهایی که از استادش در فلسفه، ریکرت، گرفته در هم سرشته است و در عین حال نشان داده که مسائلی که مایه سرگردانی و جدایی آن دو از یکدیگر می شده، خیالی است.

به عبارت ساده، وبر معتقد بود که در علوم اجتماعی یا فرهنگی، روش و موضوع علم - یعنی قواعد پژوهشی و بحث معرفت - دو جنبه مختلف از یک چیزند و نزاع بزرگی

46) «Meaning of Ethical Neutrality,» *ibid.*, pp. 20-1; «Objectivity in Social Science,» *ibid.*, pp. 53-4.

47) *Ibid.*, p. 81.

۴۸) همان کتاب، ص ۶۸. اشارات مشخص به ديلتای در مقاله راجع به روش و کنیسه مشاهده می شود.

که باعث جدایی دینتای از ویند لپاند و بعدها از ریکرت شد درباره اینکه آیا ما به الامتياز علوم فرهنگي از علوم طبيعي موضوع آنهاست يا روشي که دنبال مي کنند، دخلي به مطلب ندارد. استدلال وبر اين بود که موضوع پژوهش خود بخود به وسيله روش تحقيق تعيين مي شود و مهم نيست که موضوع مطالعه مورد تا کيد قرار گيرد يا روش آن و مسأله را مي توان با توجه به ملاحظات عملي فيصله داد همچنانکه در کليه موارد مشابه، پاسخ بستگي به اين دارد که از چه نظر به قضيه نگاه کنيم. بنا بر اين، مناقشه فلسفي درباره صحت و اعتبار شناخت ما از عالم تاريخ يا جامعه، اصولاً منتفي است. وبر عقیده داشت که: «فلسفه نمی تواند تعريف کننده تاريخيت^{۴۹} چیست؛ فقط می تواند به ما بگويد که پديدارهاي تاريخي و اجتماعي را چگونه مورد تحقيق قرار دهيم.»^{۵۰}

وبر هيچ جنبه مطلقى در ارزشداوريها نمی ديد و از اينکه برای دستورهای اخلاقي يا عملي قائل به اساس ما بعدالطبيعي شود، سر باز می زد. اين طرز فکر راه او را از راه ریکرت جدا کرد و، در عوض، به نسبي گرایی دینتای نزدیک ساخت. وبر به دنيایی رسیده بود که امور در آن متقابلاً مقيد و مشروط به يکديگر بودند و می بایست حال و کار بشر از دیدگاهی بينهایت پیچیده و جهة نظر قراز گیرد که از لحاظ فلسفي مستلزم عقیده به کثرت بود و از جهت عملي مستلزم برخورد های پياپی تک جنبه ای. نظري که او حاصل کرده بود بی شباهت به نظرگاه «فرضي»^{۵۱} فایهینگر نبود.^{۵۲} وبر به اين نتیجه رسیده بود که در عالم جامعه و فرهنگ هيچ حقيقت ثابتی یافت نمی شود و تنها چیزی که يقین می توان گفت اين است که افراد آدمی به بعضی ارزشهای اخلاقي و فرهنگي قائلند که منشأ و معنايشان در پرده اسرار پنهان است و تحقيق در اين ارزشها فقط با تعقيب پاره ای روشهای دلخواه که عملاً مؤدی به نتایج قابل فهم می شوند، امکان پذیر است.

برای فهم کافی کثرت گرایی^{۵۳} و شیوه «فرضي» وبر، لازم است پيش از پايان اين بخش، به دو روشي که به نام او سکه خورده اند - يکی اسلوب معروف به «درون فهمی» و ديگری تشریح «نمونه های مثالی» - توجه کنیم.

49) historicity,

50) Rossi, op. cit., pp. 302, 334, 337.

51) fictional viewpoint. رجوع کنید به توضیحي که در اوایل فصل چهارم درباره مفاهيم «فرض» و «فرضي» داده ایم. - م. fictional viewpoint

52) Parsons, op. cit., p. 593.

53) pluralism

روش نخست از بازمانده‌های زمانی بود که وبر به اصالت معنا یا ایده آلیسم تمایل داشت. به طور تقریبی، «درون فهمی» - یا «تفهم» - فرمول آلمانیها بود برای اینکه به آنگونه منبع معرفت که در دنیای لاتین «شهود» یا «درون بینی» خوانده می‌شد یا به عذر اینکه به وصف در نمی‌آید، بدون چند و چون پذیرفته می‌شد، حیثیت و منزلت فلسفی بدهند. همه کسانی که دربارهٔ جامعه پژوهش می‌کردند این روش را بکار می‌بردند - منتها مورخان و فیلسوفان با خاطر جمع و وجدان آسوده و دانشمندان علوم اجتماعی با پنهانکاری و شرمندگی. همین روش را ديلتای «درك درونی» نامیده بود و گروه «بازاندیشی». حاصل کلام این بود که باید خویشتن را به جای عامل یا عاملان در تاریخ یا جامعه گذاشت و به این وسیله عمل تاریخی یا اجتماعی را از درون احساس کرد. روش، روش روانی همدلی یا همدردی بود و کسانی که از آن استفاده می‌کردند فرق بارز می‌گذاشتند میان پژوهش در عالم بشر «از درون» و تحقیق در عالم طبیعت از بیرون.

وبر این روش را بدون جرح و تعدیل از پیشینیان آلمانی‌مشرکش پذیرفته بود و، برخلاف دورکم و پوزیتیویستها، تصدیق می‌کرد که اگر بنا باشد مطالعه رفتار آدمی صرفاً به مشاهده و شمارش محدود نشود - کما اینکه هیچ‌یک از دانشمندان علوم اجتماعی هم‌عصر وی عملاً به این کار اکتفا نمی‌کرد - استفاده از چنین روشی اجتناب‌ناپذیر است. اما وبر برخلاف استادانش که اصالت معنوی بودند، خطر تکیه صرف بر «تفهم» را باز می‌شناخت و می‌کوشید نه تنها حدی بر آن قائل شود، بلکه آن را با تعلیلهای شبه پوزیتیویستی در هم بیامیزد. او معتقد بود که «پیش از آنکه بتوان حتی بدیهی‌ترین تعبیر را «تبیین قابل فهم» و معتبری محسوب داشت، باید به روشهای معمول اسناد علت ۵۴، مهار «درون فهمی» را در دست گرفت.» ۵۵ به عبارت دیگر، برای احراز صحت و اعتبار علمی قضایا، باید با آزمونهای تجربی در صدق و کذب معرفت حاصله از راه درون فهمی تحقیق کرد.

معنایی که از راه شهود یا ادراك مستقیم به ما مکشوف می‌شود، ممکن است حقیقت داشته باشد و درست باشد. ولی تعبیر چنین ادراکات نیازمند منظومه‌ای از مفاهیم نظری است که با یکدیگر منافات نداشته باشند. اینگونه ادراکات فقط در صورتی که از بوتهٔ چنین سنجشها سر بلند بیرون بیابند، معرفت محسوب می‌شوند. اگر سنجش در میان نباشد، در به روی هر ادعای حساب نشده و غیر قابل تحقیقی باز می‌شود.

54) causal imputation

55) M. Weber, «Kategorien der verstehenden Soziologie,» *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 428.

و بر احساس مسؤولیت اخلاقی بسیار شدید و عمیقی در این مورد داشت و معتقد بود شهودگرایی، طفره از بار مسؤولیت در قبال احکام علمی را امکان پذیر می سازد.^{۵۶}

بنابراین، ویر فقط به آن قسمت از شهودگرایی پای بند ماند که عقیده داشت از بوته آزمایش برهان دقیق علمی موفق بیرون می آید و عملاً شهود را به «حدس یا شمش خاصی که در صورت بندی فرضیه ها مؤثر است» محدود می ساخت.^{۵۷} چیزی از نوع اسلوب درون فهمی که به همین طرز مهار و محدود شده است - اعم از اینکه به این نام خوانده شود یا نه - اکنون از تاریخنگاری بیرون تراویده و جزئی از روش مقبول علوم اجتماعی شده است.

تعلیل (یا تبیین براساس رابطه علیت) می بایست عمل درون فهمی را مورد بازسنجی قرار دهد و تصحیح کند ولی، چنانکه دیدیم، نه شامل کل موضوع می شد و نه به حد کمال می رسید، زیرا عبارت بود از قرار دادن علت های مختلف به جای یکدیگر که سرجمعشان هرگز شامل کل امکاناتی نمی شد که در هر وضع معین برای تعلیل وجود داشت. بنابراین، تعلیل همیشه می بایست امری دلبخواه و، بدون رو در بایستی، بر ساخته ذهن آدمی تلقی شود.

چیزی که با این امر پیوند نزدیک داشت، تعریف ویر از «نمونه مثالی» بود. حتی امکان داشت نمونه مثالی را مجموعه ای از تعلیلهای تک جنبه ای تلقی کرد و از این جهت نزدیک به آنچه نزد سورل «گسله» نامیده می شد، محسوب داشت. به نوشته ویر:

نمونه مثالی، ماحصل تأکید تک جنبه ای بر یک یا چند نظرگاه است و ترکیب بسیاری پدیدارهای مشخص و منفرد پراکنده و منفصل و کمابیش موجود و گاهی ناموجود که بر حسب ترتیبی منطبق با نظرگاههای تک جنبه ای مذکور، به صورت بر ساخته تحلیلی واحدی درآمده باشند. این بر ساخته ذهنی، به صورت اینچنین مفهوم ناب و

56) Parsons, op. cit., p. 589.

57) Theodor Abel, «The Operation Called *Verstehen*» *American Journal of Sociology*, LIV [1948].

این مقاله در کتاب زیر تجدید چاپ شده است:

Readings in the Philosophy of Science, ed. Herbert Feigl and May Brodbeck (New York, 1953), p. 687.

خالصی هیچ کجا در عالم واقع به نحو تجربی یافت نمی‌شود. «ناکجا آباد»^{۵۸} است و بس...

قدر و معنای آن، قدر و معنای مفهومی صرفاً مثالی^{۵۹} و تحدیدی^{۶۰} است که اوضاع یا اعمال واقعی را با آن مقایسه می‌کنیم یا مورد بررسی قرار می‌دهیم به منظور شرح و بیان بعضی از اجزای سازندهٔ مهم آن. اینگونه مفاهیم برساخته‌هایی هستند که بر اساس آنها و با بکار بردن مقولهٔ امکان عینی، نسبتها را صورت‌بندی می‌کنیم. به یاری این مقوله، کفایت قوهٔ تخیل ما که واقعیت [خارجی] هادی و مهار-کنندهٔ آن است، مورد داوری قرار می‌گیرد.

پس نمونه‌های مثالی ممکن است اقسام گوناگون داشته باشند و از لحاظ انتزاعی بودن، در سطوح مختلف قرار گیرند. ممکن است «مفاهیم کلی دال بر نوع یا جنس»^{۶۱} باشند... تصوراتی باشند به معنای الگوهای موجود در اذهان آدمیان... آرمانهایی باشند حاکم بر رفتار انسان... مثالهایی باشند که مورخ بر اساس آنها به امور واقع تاریخی می‌نگرد، یعنی برساخته‌هایی نظری که داده‌های تجربی در حکم شواهدشان هستند؛ مفاهیم نظری در پژوهشهای تاریخی باشند که در آنها از موارد مثالی به عنوان حد تحقیق استفاده می‌شود». خلاصه، نمونه‌های مثالی امکان دارد زنجیره‌ای تشکیل دهند از «انواع ترکیبهای ممکن» که به‌طور نامحدود بتوان به تعدادشان افزود.^{۶۲} با این وصف، شواهدی که وبر آورده به‌طور کلی بر دو گونه‌اند: یکی مفاهیم دال بر نوعیت، یعنی نوعی از پدیدارهای اجتماعی مانند «دولت» یا «دین»، و دیگری مجموعه‌هایی از پدیدارهای منفرد که کلیت داده شده‌اند - مثل «سرمایه‌داری» - و فرض بر این است که فقط یک نمونهٔ مثالی از آنها وجود دارد.

وبر اصطلاح نمونهٔ مثالی را در آثار یکی از دانشمندان علم حقوق به نام گئورگ یلینک یافته بود و نمی‌خواست با استعمال آن «اِزار جدیدی وارد عالم مفاهیم کند. فقط می‌خواست نشان دهد که وقتی دانشمندان علوم اجتماعی یا مورخان اصطلاحاتی بکار می‌برند مانند «انسان اقتصادی» یا «سبک معماری گوتیک در مقابل سبک معماری رمانسک» یا «پادشاهی»، ماهیت کارشان چیست.^{۶۳} همچنین او قصد نداشت برساخته‌های خود را دارای

58) utopia 59) ideal 60) limiting

61) class or generic concepts (Gattungsbegriffe).

62) «Objectivity in Social Science,» *Methodology*, pp. 90, 93, 103.

63) Gerth and Mills, «Introduction,» *From Max Weber* p. 59.

اعتبار قطعی تلقی کند. بعکس، آنها را وسایلی برای فهم مطالب می‌شمرد و ابزارهایی مصنوعی که مفاهیم خوش ساخت تر جدید باید جایشان را بگیرند. به گفته خودش: «تاریخ علوم اجتماعی جریان پیوسته‌ای است و خواهد بود که از نظم دادن به حقایق خارجی به شیوه تحلیلی آغاز می‌شود و می‌رسد به ساختن مفاهیم - یعنی منحل کردن بر ساخته‌های تحلیلی که بدان شیوه از طریق گسترش و انتقال افق علمی ساخته شده‌اند - و صورت بندی مجدد مفاهیم بر بنیادهایی که بدینگونه تغییر شکل یافته‌اند.»^{۶۴}

وبر با تعریفی که - حتی به این صورت آزمایشی و موقت - از «نمونه مثالی» داده، یکی از مؤثرترین خدمتها را به اقدیشه اجتماعی از لحاظ روش کرده است. دانشمندان بعد از او - از قبیل بزرگترین جانشینش، یوزف شومپتر، جامعه شناس اقتصادی - حد آن مفهوم را با دقت بیشتر تعیین کرده‌اند و امروز آن را «مدل» می‌نامند و پیوسته بکار می‌برند. مدل سازی به صورتهای پیچیده ریاضی و منطقی که وبر حتی به خواب هم نمی‌دید، کار بسیار دقیقی شده است و بسیاری کار بردهای جدید پیدا کرده است. با اینهمه، فضل تقدم به عنوان مدل ساز اصلی همچنان با وبر است. او نخستین کسی بود که شیوه ایجاد بر ساخته‌های نظری و انتزاعی را که تنها راه درك عقلانی دنیای آدمی است، آشکار کرد.

III - تحقیقات درباره دین

روش استفاده از نمونه‌های مثالی را وبر بالاتر از همه جا در مطالعه ادیان بکار بست که در پانزده سال بعد از بیماری روانی، محور توجهش در پژوهشهای تجربی بود. سلسله مطالعاتی را که او در این زمینه در ۱۹۰۴ آغاز کرد، تقریباً تا دم مرگ در ۱۹۲۰ ادامه داد. بنابراین، مرحله دین شناسی در زندگی او با مرحله شناخت و تحلیل روش تداخل می‌کند ولی اصول تحقیق در ادیان از روش شناسی بدست می‌آید.

نخستین بار که وبر روش استفاده از نمونه‌های مثالی را دانسته بکار برد، در مطالعه دین بود. ولی دین شناسی از دو جهت دیگر نیز برای تکامل فکری او اهمیت داشت: نخست از این نظر که، همانگونه که در مورد پاره تو و دور کم دیدیم، حساسترین برخورد او را با حوزه امور غیر منطقی موجب شد؛ دوم به لحاظ اینکه، باز همانطور که در مورد

64) «Objectivity in Social Science,» *Methodology*, p. 105.

آن دو محقق مشاهده کردیم، او را در برابر مارکس قرار داد. چیزی که هست، در مورد وبر، برخلاف پاره‌تو یا دورکم، چنین نبود که تصفیه حساب با دین پس از تصفیه حساب با مارکس و در نتیجه بلوغ فکری بیشتر صورت بگیرد. برخورد با دین همزمان با برخورد با مارکس بود و بین نتایج حاصله از این دو برخورد، کنش و واکنش پدید آمد. در نتیجه، در هر دو مورد، دید وبر از دید معاصرانش در کشورهای لاتین وسیعتر و روشنتر شد.

بیوه وبر اظهار نظر کرده است که علاقه مداوم وبر به جامعه‌شناسی دین، نمایانگر «عواطف دینی حقیقی در او، منتها به لباس مبدل بود که از خانواده مادرش به وی رسیده بود.» وبر شخصاً ایمان دینی مشخصی نداشت. در ۱۹۵۹ نوشت: «من در امور دینی مانند کسی هستم که مطلقاً موسیقی سرش نمی‌شود و نه نیازی به این کار احساس می‌کنم نه توان آن را دارم که در درون خود کاخهای روحانی از نوع مذهبی بسازم. با اینهمه، هرگاه در نفس خویش دقیق می‌شوم، می‌بینم نه ضد مذهب نه لاهذهب.» یکی از بزرگترین سرمایه‌های وبر همین قوه تعلیق حکم در مورد امور روحی بود. فروید و پاره‌تو با دین ضدیت داشتند و در این راه مبارزه می‌کردند؛ دورکم شکاک و عقلی‌مسلك بود؛ برگسون مشرب عرفانی داشت و به آن اعتراف می‌کرد. وبر در میان متفکران اجتماعی بزرگ همعصرش تنها کسی بود که در عین اینکه در را به روی تأثرات دینی نمی‌بست، به هیچگونه تعلیم مذهبی جز می‌نیز گردن نمی‌نهاد. مانند سورل — ولی به طرزی روشمندتر و با تحلیل قویتر — به دین احترام کامل می‌گذاشت ولی نمی‌گذاشت در چنبر آن گرفتار شود.

وبر عمد داشت که در تحقیقاتی که درباره دین می‌کرد، با لحنی خشک و علمی سخن بگوید. با این وصف، از خلال این نوشته‌ها پیداست که با موضوع تحقیقش پیوندهای روحی و قلبی دارد. گاه می‌بینیم موج عواطف عمیقش از مشاهده معماها و تضادهای نهفته در سرنوشت آدمی که در نتیجه تحقیق در دین آشکار شده، به خیزش در می‌آید. می‌توان حدس زد که «شخصیتهای والای نهضت قهرمانی پیرایشگری»^{۶۵} که در کتابش راجع به اخلاق پروتستان تصویر شده‌اند، «برخی از خصایص خودش» را تجسم بخشیده‌اند. در آن کتاب که نخستین اثر وبر در دین‌شناسی است، بنظر می‌رسد که او با درک درونی، خود را به جای رهبران کالوینیستی گذارده که با اراده‌آهنین بر دیو درون پیروز شده‌اند و هیچ چیز جز تکلیف نمی‌شناسند. او نیز مانند فروید، در مراحل بعدی زندگی خویش را در کسوت

پیامبران بنی اسرائیل می‌دید. در سالهای جنگ جهانی اول، به لحن ارمیای نبی به هموطنانش هشدار می‌داد که بی‌مسئولیتی سیاسی را کنار بگذارند و نسبت به خطرانی که در آینده در پیش دارند هوشیار باشند.^{۶۶}

وبر معتقد بود که همه نظریه‌های اجتماعی یا ایده‌ولوژیها را می‌توان نمونه‌های مثالی انگاشت. البته واضح بود که یکی از پرمعناترین و پرنفوذترین اینگونه ایده‌ولوژیها، نظریه مارکس است. او نیز مانند کروچه قبول داشت که «برداشت مادی از تاریخ، به‌طور نسبی موجه است»، یعنی به شرط آنکه نه به معنای «تعبیر کلی تاریخ، بلکه به معنای یکی از اصول اکتشاف و پژوهش» - یا وسیله‌ای برای فهم موضوع - در نظر گرفته شود که «خصلت یکجانبه آن، از ذاتیات نظرگاه هر کسی است که بخواهد حدود حوزه تحقیق خویش را معین کند».^{۶۷} وبر و کروچه هر دو معتقد بودند که تحلیل مارکس درست به دلیل اینکه کل آنچه را که مورد پژوهش قرار داده دربر نمی‌گیرد، نافذتر است و به گوشه‌ای از زندگی اجتماعی نفوذ می‌کند که در نظریات پیشین نادیده گرفته شده است. اما کروچه آنچه را در مارکسیسم صحیح تشخیص داده بود در موازین فکری خویش گنجانید و از آنجا جلوتر نرفت. وبر، برخلاف او، از آن حد جلوتر رفت و ماتریالیسم یا مادیت تاریخی را از همان جنبه واحدش به جنبه واحد همه نظریات اجتماعی ربط داد و با افزودن سلسله پژوهشهای تک‌جنبه‌ای خودش به مارکسیسم، بعد جدیدی به آن بخشید.

نفادی وبر از مارکسیسم از انتقادات همه متفکران نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ ظرفیت و دامنه‌دارتر بود و چون، چنانکه دیدیم، به دلیل بیماری وبر در حدود پنج سال بعد از آنان صورت گرفت و، بعلاوه، در قالب جامعه‌شناسی دین ریخته شد، موضوعیت بیشتر پیدا کرد. از این گذشته، برخلاف پاره‌تو و کروچه که اساساً از طرز فکر مارکس رویگردان بودند، وبر در بسیاری چیزها با واضع ماتریالیسم دیالکتیک توافق نظر داشت و از جهت اینکه چگونگی جریان تفکر مارکس را به طور شهودی درک می‌کرد، شبیه سورل بود.

یکی از وجوه اشتراك مارکس و وبر، خصلت رادیکال تحلیلشان از جامعه بود - اما رادیکال نه به معنای متداول «چپ‌گرایی» در سیاست، بلکه به معنای لغوی آن واژه، یعنی توجه به دیشه‌های مشکلات اجتماعی. هر دو ناشکیبا بودند و بویژه از سطحی‌گوییها و

66) Marianne Weber, op. cit., pp. 370, 382-3, 385, 639.

67) Rossi, op. cit., p. 345.

شیرین زبانیهای معمول برای نهفتن حقایق، کاسه صبرشان لبریز می‌شد و هر دو درصدد برآمدند نوعی جامعه‌شناسی فلسفی برای انسان معاصر ابداع کنند. آنچه را مارکس «بیگانگی» کارگر از وسایل تولید نام داده بود، وبر بیشتر گسترش بخشید و به صورت مفهوم جامع‌تر حکومت عقل بر زندگی جدید درآورد. او نظریه مارکس را به عنوان «حالت خاصی» که چهره‌ای بسیار «چشمگیر» پیدا کرده است، در فرضیه‌ای وسیع‌تر گنجانید و از این راه به آن جنبه «نسبی» داد.⁶⁸

ولی وبر در عین‌اینکه از این جهات به دنبال - یا به عبارت بهتر، به موازات - مارکس پیش می‌رفت، تکیه‌گاه را از اساس تغییر داد و «سرمایه‌داری» را به مفهومی حتی پر شاخ و برگ‌تر از آنچه نزد مارکس مطرح بود مبدل ساخت تا بدانجا که تردید بوجود آمد که آیا اصولاً چنین اصطلاحی در اقتصاد برای رسانیدن آنچه وبر در نظر دارد مناسب است یا نه. تفاوت سرمایه‌داری و سوسیالیسم وقتی از نظر سیطره روشهای عقلی یا دیوان-سالاری بر شئون مختلف زندگی لحاظ می‌شد، اهمیت گذشته را از دست می‌داد و دیده می‌شد که حق با وبر است که آن دو را متصل به یکدیگر می‌داند. مهم‌تر اینکه وبر در تأیید نظر اسلاف نوایده‌آلیستش معتقد بود که «یکی از ارکان چشم‌ناپوشیدنی در سبب‌جویی برای پدیداری مانند سرمایه‌داری منظومه ارزشهای بنیادی و نگرشهای اساسی نسبت ارزشهاست.»⁶⁹ او برای اینکه مفهوم «طبقه» در مارکس ظرافت بیشتر پیدا کند، جنبه ارزشی مناسبات افراد در گروه را نیز به آن افزود. طبقه، به نظر او، مقوله‌ای اقتصادی بود ناظر بر وحدت گروهی از مردم از جهت منافع مادی؛ اما در گروه‌بندی از لحاظ مقام و منزلت (Stand) ملاحظات مربوط به شأن و آبرو بالاتر از همه چیز بود.

قبلاً وبر ضمن بررسیهایی که در مورد کشاورزی انجام داده بود به این نتیجه رسیده بود که در کوچ دسته‌جمعی کارگران کشاورزی از نواحی شرق رود الب، انگیزه‌های آرمانی و روحانی اگر از ملاحظات مادی مؤثرتر نبوده، دست‌کمی از آن نداشته است. تأملات بعدی، این اعتقاد را در او راسختر ساخته بود و ده سال پس از بررسیهای مذکور، هنگامی که به مطالعه ادیان روی آورد، هدفش این شده بود که بر اساس یافته‌های منظم

68) Karl Löwith, «Max Weber and Karl Marx,» *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII (1932), 54, 60-2, 80. Gerth and Mills, op. cit., p. 50.

69) Parsons, «Introduction,» *Theory of Social and Economic Organization*, p. 79. *Structure of Social Action*, pp. 509-10.

تجربی، سندی دربارهٔ کنش و واکنش میان عوامل اقتصادی و معنوی و تأثیرشان در ایجاد دگرگونیهای عظیم اجتماعی گذشته بدست دهد.

نخستین تحقیق وبر دربارهٔ دین، تحت عنوان اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری^{۷۰}، از همان اول بیش از هر نوشتهٔ دیگر او خواننده پیدا کرد و بدون شك حق هم همین بود. اخلاق پروتستان، به رغم همهٔ انتقاداتی که به آن وارد شده و تصحیح بعضی جزئیات^{۷۱}، هنوز یکی از بزرگترین کتابها در زمینهٔ اندیشهٔ اجتماعی در عصر ماست و از جهت خلاقیت جسورانهٔ نویسنده در صورت‌بندی فرضیهٔ اصلی و دقت و وسواس او در رجوع به مآخذ، شاید مانند نداشته باشد. عوامل مادی و معنوی چنان در آن بدقت همسنگ شده‌اند و استدلال بقدری ظریف و باریک است که اگر خواننده شتاب بخرج دهد، غالباً به بیراهه می‌افتد. منتقدان وبر اگر به دو اصلی که او بدانها تصریح کرده است بیشتر توجه می‌داشتند، لازم نبود اینهمه زحمت خرده‌گیری بر خود هموار کنند. نخست اینکه وبر خود بصراحت گفته است که نمی‌خواهد ثابت کند مذهب پروتستان «علت» ظهور سرمایه‌داری بوده است. می‌نویسد:

ما به هیچ وجه قصد نداریم به‌چنین ادعای خشك و احمقانه‌ای قائل شویم که بگوییم، روح سرمایه‌داری ... فقط ممکن بوده در نتیجهٔ بعضی آثار نهضت اصلاح دین [رفرم] بظهور برسد یا سرمایه‌داری به عنوان يك نظام اقتصادی، آفریدهٔ آن نهضت است. ... بعکس، فقط می‌خواهیم معین کنیم که آیا عوامل مذهبی در شکل دادن به روح سرمایه‌داری از لحاظ کیفی و گسترش آن در جهان از جهت کمی، دخیل بوده‌اند یا نه و اگر دخیل بوده‌اند، تا چه حد در این امر دخالت داشته‌اند و کدام جنبه‌های ملموس در فرهنگ سرمایه‌داری ما از آن عوامل سرچشمه می‌گیرند. با

70) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York and London, 1930).

این کتاب نخست به صورت چند مقاله با این مشخصات به چاپ رسید:

«Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XX (1904), XXI (1905).

مبس جزء مجموعهٔ زیر منتشر شد:

M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 17-206.

(۷۱) عمده‌تأ در کتاب زیر:

R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (London, 1926).

توجه به خلط و آشفنگی شدید تأثیرات وابسته به یکدیگر در زیر بنای مادی و صورت‌های گوناگون تشکیلات اجتماعی و سیاسی و اندیشه‌های رایج در دوران اصلاح دین، تنها راه برای ما این است که تحقیق کنیم آیا ممکن است بین صور مختلف معتقدات مذهبی و اصول مورد عمل در اخلاق بعضی همبستگیها برقرار سازیم یا نه و در چه جاهایی این کار امکان‌پذیر است. در عین حال، حتی المقدور روشن خواهیم کرد که حرکت‌های مذهبی چگونه و در چه جهت عمومی بر مبنای روابط مذکور در پیدایش و پرورش فرهنگ مادی مؤثر بوده‌اند.^{۷۲}

به عبارت دیگر، چنانکه وبر در جای دیگری گفته است، «اندیشه‌ها و معانی، تصاویری از جهان در اذهان بوجود آورده‌اند که مانند سوزن بانان [در راه آهن] تعیین کرده‌اند که قوه محرکه منافع خاص، اعمال را روی کدام خط به جلو می‌راند.» در بعضی نقاط حساس و تعیین‌کننده در تاریخ، برنامه روحانی خاصی با فشار گروه معینی از افراد که دارای بعضی منافع مادی بوده‌اند، همسوس شده است. بدیهی است و بر قصد تعیین توالی ساده‌علت و معلول را نداشت. کار بینهایت پیچیده‌تری که در پیش گرفته بود تعیین «همگنی و همسویی» بین سرمایه‌داری و مذهب پروتستان بود، یعنی همسانیهای عمده ناخودآگاه در نحوه نگرش که موجب شده بود نسل دوم و سوم پیروان کالون در ضمن بکار انداختن استعداد خویش برای زهد و سخت‌گیری و سخت‌کوشی در راه تحقق بخشیدن به مشیت خداوند در این دنیا، به سرمایه‌داری نیز که در آن دوره رو به گسترش بود پویایی بیشتر و منطق جدیدی بدهند.^{۷۳} وبر می‌خواست نشان دهد که چگونه اصولی در اخلاق که در اصل برای حصول مقاصد اخروی ابداع شده بود تغییر ماهیت داد و به محرکی بسیار کارآمد و نیرومند برای جلب منافع مادی مبدل گشت.

دومین اصلی که وبر در کتاب اخلاق پروتستان بدان تصریح می‌کرد - و در واقع تکرار اصل نخست منها به بیان دیگر بود - انکار هر گونه قصدی برای «رد» مارکسیسم یا تعبیر مادی تاریخ بود. به نوشته خودش، هدفش این نبود که «به جای [تعبیر] تک‌جنبه‌ای مادی، تعبیری معنوی و همان سان تک‌جنبه‌ای از فرهنگ و تاریخ بیاورد.» فقط می‌خواست نشان دهد که وقتی کسی تنها به «تک‌جنبه زنجیره علت و معلول» نگاه کند، چه روی می‌دهد.

72) *Protestant Ethic*, pp. 91-2.

73) «Social Psychology of World Religions,» *From Max Weber*, p. 280. Gerth and Mills, «Introduction,» *ibid.*, p. 62-3.

مارکس زنجیره علت و معلول را فقط در يك جهت - یعنی از عوامل اقتصادی به عوامل معنوی و روحی - پی گرفته بود. وبر می‌خواست برای تکمیل کار مارکس، آن زنجیره را در جهت عکس دنبال کند. به عقیده او، امکان استفاده از هر يك از دو روش، یکسان بود. هم بکار گرفتن این دو روش جایز بود. هم استفاده از روشهای دیگری علاوه بر آنها. اما هیچ کدام از آن دو، روشی جامع و مانع نبود و هر يك فقط به کار «آماده ساختن زمینه تحقیق» می‌خورد و نمی‌بایست «نتیجه پژوهش» تلقی شود.^{۷۴} حقیقت این بود که، مطابق روش وبر، اصولاً هرگز امکان حصول چنین نتیجه‌ای وجود نداشت، ولی می‌شد با ترکیب و تألیف چند زنجیره علی بدیلی، از قبیل آنچه خود او و مارکس پی‌جویی کرده بودند، به نتیجه نزدیکتر شد.

وبر نیز مانند بسیاری از معاصرانش، در تحقیق درباره مذهب پروتستان نه تنها از فضل و دانش ویلیام جیمز، بلکه از اسلوب کار وی بهره‌ها برد. در سفر به امریکا - که در واقع موجب وقفه در نگارش اخلاق پروتستان شد - با جیمز دیدار کرد. بسیاری از مشاهدات دست اولی که به بحث او درباره فرقه‌های عجیب و غریب پروتستان جان بخشیده، حاصل این سفر است.^{۷۵} آداب و اطوار این فرقه‌ها مجموعه‌ای بود از حرکات مذهبی شگفت‌انگیز و بظاهر غیر عقلانی. ولی وبر بزودی دریافت که همان کسانی که در مقام دینداری اینگونه اعمال را تأیید و تصویب می‌کردند، در داد و ستد و بازرگانی در بازار امریکا نمونه رفتار منظم و منطقی و معقول بودند. این امر یکی دیگر از موارد تضاد ظاهری پروتستان‌تیسیم با سرمایه‌داری بود. اما وبر پی برد که، از طرف دیگر، امریکا از بسیاری جهات توانسته زندگی را تا بالاترین حد، تابع عقل و منطق کند و در جاده‌ای که جهان غرب عموماً در آن گام بر می‌دارد، تا آن هنگام از همه جلو بیفتد. نتیجه‌ای که وبر گرفت این بود که در امریکا اخلاق پروتستان و اخلاق سرمایه‌داری به کاملترین وجه با هم جوش خورده‌اند و جامعه آن

74) Ibid., pp. 27, 183. Löwith, op. cit., pp. 210-11.

۷۵ رجوع کنید به نوشته کوتاهتری در این زمینه با مشخصات زیر که تحقیق اصلی در اخلاق پروتستان را تکمیل می‌کند:

M. Weber, «Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus.» *Ges. Aufsätze zur Religions soziologie*, I, 207-36. («The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism.» *From Max Weber*, pp. 302-22).

همچنین:

Marianne Weber, op. cit., pp. 316-45.

سرزمین از همه جوامع دیگر به نظام کاربر و کارآمد ولی یکنواخت و بیروحی که از هم اکنون به صورت الگوی آینده درآمده، نزدیکتر شده است.

بیگمان از بحثی که تاکنون داشته‌ایم روشن شده است که وبر نظام سرمایه‌داری را مجموعه‌ای پیچیده از روشهای عقلی می‌دانست و در این زمینه با مارکس که بر تضادهای ذاتی آن نظام تأکید می‌کرد، سخت اختلاف عقیده داشت. به نظر وبر، سرمایه‌داری نیز مانند دیوانسالاری، صرفاً یکی دیگر از جلوه‌های عمده جریان فراگیر استفاده از روشهای عقلی بود که در تاریخ غرب عمیقاً نظر او را جابج می‌کرد. وبر از خود می‌پرسید چرا این جریان تنها در غرب به کمال رسیده است؟ چرا به هندوستان و چین و دیگر بخشهای دنیا نرسیده است که از جهت فرهنگ دینی و انسانی به هیچ وجه کمتر از غرب نیستند؟ در این تمدنها نیز نوعی نظام سرمایه‌داری وجود داشته است ولی هرگز مسیری را که در غرب پیموده دنبال نکرده است. چرا «منافع سرمایه‌داری» در هندوستان و چین به مجرای نیفتاده است که منطق را به نحو اکمل بر زندگی حاکم کند؟ «چرا رشد علمی و هنری و سیاسی و اقتصادی در آن نواحی در این جاده... مخصوص مغرب زمین وارد نشده است؟»^{۷۶} عمیقترین معمایي که وبر را به تحقیق در ادیان برانگیخته بود همین بود. آنچه فراسوی مواجهه با مارکسیسم و تصفیه حساب با عالم روحی و معنوی، عمیقاً و بیش از هر چیز خاطر او را مشغول می‌داشت، یافتن دلایل خصلت منحصر بفرد تمدن خود او بود.

در اخلاق پروتستان او به راه حلی بدوی دست یافته و به این نتیجه رسیده بود که آنچه موجب این تفاوت اساسی شده، پویایی و تحرک مذهب پروتستان و بویژه کالوینیویسم بوده است. وبر در تحقیقاتی که پس از نوشتن آن کتاب در ادیان بزرگ آسیایی انجام داده، استدلال را معکوس کرده است و کوشیده نشان دهد که کسری دین بودایی و دین هندویی، فقدان اخلاقیاتی بوده است که مؤید و مشوق فعالیت بازرگانی جهت داده شده به وسیله عقل و منطق باشد. از این رو، این مطالعات که بعد از تحقیق در مذهب پروتستان صورت گرفته، دامنه گسترده‌تری دارد. وبر در تلاش برای تعیین طرز فکر اقتصادی مردم در فرهنگهای آسیایی، ناچار شد زنجیره علت و معلول را در چند جهت دنبال کند و نه تنها تأثیر دین را در حیات اقتصادی پی‌جویی نماید، بلکه به جستجوی شرایط جغرافیایی و مادی مؤثر در سوق دادن اندیشه دینی به بعضی مجاری مشخص نیز پردازد.

76) *Protestant Ethic*, p. 25.

هر چه شمار بیشتری از این مطالعات انتشار می‌یافت، پهای‌بندی شخصی وبر به ارزشهای عقلی جامعه خودش نمایانتر می‌شد. نگرانی عمیق دربارهٔ عقل - پریشانی از مشاهدهٔ اینکه پیروی از انضباط عقلی که بزرگترین کامیابی غرب بوده، رفته‌رفته سبب «بیروح شدن» جامعهٔ معاصر شده است - وبر را بر آن داشت که فرهنگ تعللی و استدلالی را فی‌نفسه مورد کاوشگری قرار دهد. این دل‌مشغولی دربارهٔ مقام عقل در جامعهٔ معاصر، بویژه در واپسین مرحلهٔ زندگی و فعالیت علمی وبر نمایان است.

IV- جامعه‌شناسی و تاریخ

سرانجام حتی وبر هم در برابر وسوسهٔ نگاشتن رساله‌ای در کلیات تسلیم شد. در ۱۹۰۹ طرح مقاله‌ای کوتاه را ریخت که بنا بود بخش اصلی چند اثر زبده از چندتن از محققان دربارهٔ جامعه‌شناسی اقتصادی باشد. ولی با گذشت سالها، دامنهٔ آن مقاله گسترده‌تر شد و با شروع جنگ، انتشارش به تأخیر افتاد و وقتی عاقبت پس از مرگ وبر تحت عنوان اقتصاد و جامعه منتشر شد، هنوز هم ناتمام بود. با این وصف، بخش اول کتاب، در باب اصول نظری، کامل بود و خطوط کلی بقیه هم آنقدر روشن بود که خواننده تصور کافی از طرحی که وبر در نظر داشت، کسب کند.

آیا اقتصاد و جامعه نقطهٔ اوج و بالاترین دستاورد حیات علمی وبر بود یا رویهم‌رفته خطایی بزرگ و انحرافی ناروا از برنامهٔ بنا کردن اصول نظری بر پایهٔ مطالعات مشخص و محدود که همیشه آثار او و دور کم را از نوشته‌های پاره‌تو ممتاز می‌ساخت؟ مسلماً این کتاب نمایانگر تغییری اساسی در شیوهٔ کار وبر بود. حتی نشر آن با نشر نوشته‌های او در باب روش‌شناسی و دین تفاوت داشت. در نوشته‌های مذکور، انشایی ناموزون و پیچاپیچ بکار رفته بود؛ در اقتصاد و جامعه عبارات غالباً مرکب از جمله‌های خبری کوتاه و مقطع بود که یکی پس از دیگری بدون قید و فرع با آهنگی نظامی به دنبال یکدیگر می‌آمدند. بیشتر کتاب را وبر سرعت و بدون پیرایهٔ حواشی و ارجاعات معمول علمی نگاشته بود. ۷۷ به نظر بزرگترین متخصص اندیشه و آثار وبر در امریکا، اقتصاد و جامعه «دورنمایی عظیم و موزون و هماهنگ... و بهترین محصول مکتب ایده‌آلیسم در زمینهٔ نسبی‌گرایی

تاریخی و حاکی از دانشی بیمانند در تاریخ علوم اجتماعی در باب نهادشناسی تطبیقی است.^{۷۸} به عقیده معتبرترین مفسر و بر در ایتالیا، تنها کاری که در آن کتاب شده، استفاده از «مجموعه‌ای از اصطلاحات و سلسله‌ای از مفاهیم انتزاعی نسبتاً تهی از محتوا» در بررسی تاریخ است. یکی از جنبه‌های کتاب که ارزش آن از همه بیشتر محل تردید واقع شده، روش و بر در ردیف کردن نمونه‌های مثالی در صفوف متوالی است. حتی آن شارح امریکایی و بر نیز اذعان دارد که چنین اسلوبی حاکی از «نظریه‌ای معرق‌گونه در باره واقعیت جامعه است»: «پاره‌ها به یکدیگر وصل شده‌اند بی آنکه خصلت آزمایشی و «فرضی» یا پیوستگی متقابلشان به حد کافی مسجل شده باشد.» در چنین وضعی، تاریخ به معنای برزدن نمونه‌های مثالی به صورت واحدهای جداگانه از کار در می‌آید و ثابت‌تر و ساکن‌تر از آن چیزی می‌شود که و بر در اوقات که با آگاهی کامل عمل می‌کرد، در نظر داشت.^{۷۸}

در مطالعاتی که خود من درباره و بر انجام داده‌ام، از اقتصاد و جامعه کمتر از دیگر آثار عمده و بر سود جسته‌ام. اشکال بزرگ کتاب این است که با وجود دانش وسیع و شگفت‌انگیز نویسنده در جامعه‌شناسی، کمتر بینشی در آن بچشم می‌خورد که مستقیماً دخی به موضوع داشته باشد و عملاً ثابت شده که تنها چند نمونه مثالی بسیار انگشت شمار ممکن است کاربرد واقعی و مشخص پیدا کنند. تازه اغلب اینگونه نمونه‌ها نیز — مانند تعریف طبقه یا گروه مبتنی بر مقام و منزلت یا «فره» یا دیوانسالاری — از تحقیقات تجربی پیشین او بدست آمده‌اند.

با اینهمه، نباید پنداشت که اقتصاد و جامعه که تقریباً درست همزمان با رساله پاره‌نو تصنیف شد، صورت دیگری از آن رساله، منتها به سبک و سیاق آلمانی بود. به هیچ وجه چنین نبود. و بر بکلی از شیوه پوزیتیویست‌ها که در صدد کشف «قوانین» عام در جامعه‌شناسی بودند، روی گردانیده بود. حتی باید گفت اشکالی که در آثار روشمند و منظمش وجود داشت عکس آن بود. در اقتصاد و جامعه، و بر هستیهای اجتماعی را قائم بذات معرفی می‌کرد و این خود می‌رسانید که به مفهوم ایده‌آلیستی «روح» نهادها بازگشته است. منتها این کار جنبه مثبتی نیز داشت و جامعه‌شناسیهای از نوع جامعه‌شناسی او را محکم در چارچوب تاریخ جا می‌انداخت. «بسط و تفصیل جامعه‌شناسی در چارچوب یک نظام، به تبعیت از روشهای علم تاریخ انجام می‌گرفت و دستگاهی از مفاهیم ایجاد می‌کرد که درک رفتار بشر را در

73) Parsons, *Structure of Social Action*, pp. 626, 653. *Theory of Social and Economic Organization*, p. 83. Antoni, op. cit., p. 181.

قالب مشخص و ملموس «هست شدن» رویدادهای جداگانه در عالم تاریخ امکان‌پذیر می‌ساخت.»^{۷۹}

جنگ جهانی اول، زندگی وبر را نیز مانند اغلب معاصرانش از بنیاد دگرگون ساخت، ولی این تغییر در مورد او، صورت چشمگیرتری داشت و تقریباً بلافاصله او را از بیمار نیمه از کار افتاده‌ای که می‌بایست مطابق برنامه بهداشت روانی شدید و محدودی زندگی کند به موجودی فعال و «عادی» مبدل ساخت. وبر چون افسر ذخیره بود، بیش از يك سال یکی از بیمارستانهای ارتشی را با نظم و کفایت اداره کرد. سپس وارد مجادلات سیاسی و مشاورات پر تشویش درباره شیوه گردانیدن حکومت و هدفهای جنگی آلمان شد، ولی در سراسر این مدت به نگارش آثارش در جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی عمومی ادامه می‌داد. پیوسته درسفر بود و با مردم جدید آشنا می‌شد و حتی گاهی سخنرانی می‌کرد. خلاصه ظاهراً «درمان» شده بود.

در بهار ۱۹۱۸، در روزهای آخر جنگ، به سمت استاد مهمان به وین رفت و توفیق درخشان کسب کرد. بزرگترین تالارها را به کنفرانسهای او اختصاص می‌دادند. «نزدیک يك سوم شنوندگانش را مردان نسبتاً مسنی از سلك سیاستمداران و مقامات دولتی و معلمان تشکیل می‌دادند.» یکی از روزنامه‌های آن دوره شرحی در این باره نگاشته که مبین شخصیت جذاب او هنگام سخنرانی است:

قامت بلند و ریش پرپشت این دانشمند او را به یکی از پیکر تراشان آلمانی دوره رنسانس شبیه می‌کند؛ فقط چشمها فاقد معصومیت و نشاط جسمانی هنرمندان است. نگاهش از ژرفای درون و دهلیزهای پنهان ضمیرش بیرون می‌آید و تا دورترین فاصله‌ها نفوذ می‌کند. نحوه بیانش نیز مطابق ظاهرش، بینهایت نرم و ورزپذیر است. دیدی در او مشاهده می‌کنیم کمابیش همانند دید یونانیان باستان. واژه‌ها ساده شکل می‌گیرند و در سادگی تخته سنگهای عظیم مکعب شکلی را در یاد زنده می‌کنند که بدون ملاط در ساختمان بناها بکار می‌رفتند. هر کس از او نامی در ضمن سخن برده شود، بلافاصله ابعاد کوه‌پیکر پیدا می‌کند و مانند آن است که هر خصیصه‌اش از مرمر تراشیده می‌شود و در پرتو تابان‌ترین نورها قرار می‌گیرد. گهگاه با حرکت‌های خفیف دست بر بعضی کلمات تأکید می‌شود... اما باعث این

79) Rossi, op. cit., pp. 360-1.

جاذبه شگرف نه صرفاً تسلط بر هنر سخنوری است و نه حتی اصالت اندیشه و مطابقت آن با واقع... بلکه بیشتر قدرت بر انگیزختن احساسات خفته در روح دیگران است. از هر کلمه بوضوح پیداست که او خویشتن را وارث گذشته آلمان احساس می‌کند و به مسؤولیتی که در برابر نسلهای آینده دارد، آگاه است.^{۸۰}

و بر در ظرف شانزده سالی که به خواست خود سکوت اختیار کرده بود، رفته رفته و برخلاف انتظار- شهرتی بهم رسانیده بود و اکنون ناگهان خویشتن را شخصیتی اجتماعی می‌دید. تصویری که افراد نسل جوان از او در ذهن می‌پروراندند، تصویر چهره‌ای نیمه افسانه‌ای و معمای و حتی ب فهمی نفهمی «شیطانی» بود که از ارشاد کسانی که تشنه راهنمایی فکری و روحی بودند سر باز می‌زد. و بر کاملاً به انتظاراتی که از او می‌رفت، واقف بود. شکست کشورش نزدیک بود و او خویشتن را آماده برای خدمت به میهن می‌کرد. طبعاً می‌خواست در آن روزهای سخت در میان هموطنانش باشد. بنابراین، از پذیرفتن کرسی دائمی در دانشگاه وین عذر خواست و در همان ایامی که ابتکار در رزمگاه‌های فرانسه به دست دشمن می‌افتاد، به آلمان بازگشت.

در دوره بلافاصله پس از آتش‌بس، و بر بنظر می‌رسید نقش سیاسی حساسی بر عهده خواهد گرفت. حمله‌هایش به رژیم کشورش در زمان جنگ، بسیاری را تحت تأثیر قرار داده بود. حزب دموکرات با مشارکت او بنیاد شد و سازمان محلی حزب وی را نامزد نمایندگی مجلس مؤسسان کرد که قرار بود در وایمار تشکیل شود. این نخستین کوشش او برای ورود مستقیم به صحنه سیاست بود ولی متأسفانه به جایی نرسید. رهبری حزب در سطوح بالاتر کسی دیگر را از داخل تشکیلات حزبی به جای وی به نامزدی برگزید. سهم و بر در مرحله بنیادگذاری جمهوری آلمان به شرکت در کمیسیون مشورتی کارشناسان مأمور تهیه پیش‌نویس قانون اساسی محدود شد و آنچه عمدتاً به کوشش او در آنجا از تصویب گذشت، ماده مربوط به انتخاب رئیس جمهوری با رأی مستقیم مردم بود که بعدها آنچنان ضربه‌ای به دموکراسی آلمان زد.

و بر به این نتیجه رسید که هنوز زود است استعداد خویش را یکسره وقف سیاست کند. بنابراین، تصمیم گرفت به کار علمی ادامه دهد و از پیشنهادهایی که پس از بازگشت

80) Marianne Weber, op. cit., pp. 652-5.

ترجمه [انگلیسی] نخستین بخش این قطعه از منبع زیر است:

Gerth and Mills, op. cit., p. 26.

به تدریس دریافت کرده بود، سرانجام کرسی استادی در مونیخ را پذیرفت. اما حتی در آنجا هم فعالیتهايش صرفاً به علم محدود نمی‌شد. با دانشجویان دارای گرایشهای سیاسی بسیار مختلف به بحثهای غیر رسمی می‌پرداخت. يك بار در دادگاه حاضر شد تا به پاکدامنی و درستی رهبران بی‌تجربهٔ جمهوری شوروی باواریا که فقط مدت کوتاهی دوام کرده بود، شهادت دهد. با مسیح نوظهور تاریخ، اسوالد اسپنگلر، وارد مناظره‌ای سنجیده شد. همزمان دوسلسله درس، تحت عنوان «علم به‌عنوان پیشه»⁸¹ و «سیاست به‌عنوان پیشه»⁸²، در برنامهٔ تدریسش در دانشگاه گنجانید و در آنها اجمالاً فرق بین حوزه‌های ارزشی و اخلاق ناظر بر مسؤولیتها را تشریح کرد.

کنفرانسهایی وبر در مونیخ نیز مانند وین، غوغایی برپا کرد. در درسهایی سطوح بالاتر، او نظریهٔ منظم و روشمندی را که در جامعه‌شناسی عمومی داشت و در همان هنگام در اقتصاد و جامعه شکل می‌داد، بیان می‌کرد. ضمناً سخت می‌کوشید که مجموعهٔ مقالاتش را دربارهٔ جامعه‌شناسی دین به صورت نهایی درآورد. کارهای فوری دیگری از قبیل برنامه‌های تحقیقی مختلف و سخنرانیهای گوناگون نیز بود. در همین اوقات بار نگرانیها و غصه‌های خانوادگی پیش‌بینی نشده نیز مزید بر مسؤولیتهای علمی شد. مادر وبر در پاییز ۱۹۱۹ در گذشت و می‌توان حدس زد که این ضایعه تا چه حد عمیقاً او را متأثر کرد. به فاصلهٔ چندماه، خواهر وبر نیز که شوهرش در هفتهٔ اول جنگ در جبهه از پای درآمده بود، فوت کرد و چهار کودک یتیم از خود باقی گذاشت. وبر و همسرش از فرط تأثر چنان احساساتشان به جوش آمده که تصمیم گرفتند آن کودکان را به فرزندی بپذیرند، اما دیری نگذشت که دو دل شدند. از خود می‌پرسیدند آیا می‌توانند عادت زندگی بدون فرزند را پس از عمری ترك کنند؟ آیا دیر نیست که کسی در سنین متجاوز از پنجاه، تازه بخواهد پدری یا مادری کند؟ سؤالی که بخصوص وبر را عذاب می‌داد این بود که آیا ممکن است در ادای وظیفهٔ پدری موفق شود؟

نتیجهٔ این نگرانیها، ابتلای مجدد به افسردگی شدید عصبی بود. ولی هنوز ماه آوریل به پایان نرسیده بود که وبر گریبان خویش را از چنگال افسردگی رهانید و شروع به سخن گفتن از «برنامه‌های علمی متعددی کرد که می‌بایست تا صد سال آینده او را مشغول کند.» با این وصف، همسرش آمدن بچه‌ها را به تأخیر انداخت. در اوایل ژوئن، وبر

81) M. Weber, «Wissenschaft als Beruf» («Science as a Vocation»).

82) M. Weber, «Politik als Beruf» («Politics as a Vocation»).

دچار سرماخوردگی بظاهر مختصری شد که سرانجام ذات‌الریه‌ای عمیق تشخیص داده شد ولی دیگر کار از کار گذشته بود. او بیمار نالان و کج خلقی نبود؛ با بیماری نجنبید؛ و در اواسط همان ماه در ۱۹۲۵، چراغ عمرش خاموش شد.^{۸۳}

معمولاً گفته می‌شود که مرگ و بر طومار حیات علمی او را درست در نقطه اوج در نوردید. البته اگر کامیابیهای شغلی معیار سنجش باشد، این گفته بیگمان راست است — هر چند می‌توان تردید کرد که آیا امکان نداشت و بر نبوغ خویش را وقف کاری بهتر از گشودن مسیر جدیدی کند که بسا نگارش اقتصاد و جامعه باز شد. ولی از نظر شخصی، قضیه تا اندازه‌ای سبب سرگردانی است. آیا و بر حس کرده بود که ممکن است از عهده انجام مسئولیتهای جدیدش بر نیاید؟ آیا در واپسین ماههای زندگی، از بازگشت بیماریش می‌ترسید و فکر می‌کرد هر چیز — حتی مرگ — به آن مرجع است؟ آیا ناخودآگاه آرزو می‌کرد که از قید شهرت و پایگاه بلندی که ناگهان به آن رسیده بود، خلاص شود؟ درست در همین لحظه از تاریخ، نوشته‌های فروید حاوی نظریاتش درباره «غریزه مرگ» در آدمی از چاپ خارج می‌شد. انسان به تأمل وادار می‌شود.

تعارضات تحمل‌ناپذیری که در آثار پیشین و بر به چشم می‌خورد، نه تنها هنوز در آخرین مرحله زندگی و تفکرش حل نشده باقی بود، بلکه شدیدتر هم شده بود. هر چه بیشتر می‌گذشت، معمای عقل در جهان غرب عمیقتر او را عذاب می‌داد. در اینجا هم باز می‌توان حدس زد که و بر از زندگی و دنیا خسته شده بود و پیکارهایش در عالم عقل و اندیشه به وضعی تحمل‌ناپذیر رسیده بود. او حوزه‌های مختلف در جهان ارزشها را از یکدیگر تفکیک کرده بود و اکنون می‌دید که سازش میان آنها دیگر امکان‌پذیر نیست. استدلال و بر این بود که آدمی همانگونه که باید قطعاً تصمیم بگیرد که می‌خواهد عمر خویش را وقف دانش و پژوهش کند یا مصروف سیاست، بناچار باید از میان نظامهای اخلاقی نیز یکی را برگزیند. اگر «اخلاق ناظر بر غایات قصوا»^{۸۴} را برگزیند که در تعالیم عیسی به شاگردانش بر فراز کوه آمده است، دیگر نخواهد توانست در حیات این دنیا مشارکت جوید، زیرا آن اخلاق تنها در خور قدیسان است و مسأله پيامدهای عملی کارها را پیش

83) Marianne Weber, op. cit., pp. 642-7, 686-95, 711, 720-7. J.P. Mayer, *Max Weber and German Politics* (London, 1943), Chs. 4, 5, 6.

84) ethic of ultimate ends

نمی‌آورد. ولی اگر کسی تصمیم به مشارکت و فعالیت در امور اجتماعی و سیاسی بگیرد، محکوم به پیروی از «اخلاق ناظر بر مسئولیتها»^{۸۵} است که امکان دارد موازین اخلاق خصوصی او را نقض کند، چرا که فرد برای پیشبرد خیر و صلاح عامه در این صورت ناگزیر از انجام کارهایی خواهد شد که روحش از آن بیزار است و مانند آن گروه از شهروندان فلورانس خواهد بود که ماکیاوولی در وصفشان نوشت «عظمت شهر زادگاهشان را بالاتر از رستگاری روحشان قرار می‌دادند» و نامشان را جاوید کرد.^{۸۶}

بر خلاف فروید که ایمان خلل‌ناپذیر به عقل داشت و مشکل اخلاق را درخور توجه نمی‌دانست، یا کروچه که به معمای نهایی هستی اعتنا نمی‌کرد، وبر هرگز از روبرو شدن با هیچ مسأله اخلاقی یا عقلی طفره نمی‌رفت و با هر مشکلی که در این زمینه پیش می‌آمد مصاف می‌داد. گویی رسالتی برای خود می‌دید که هر تناقضی را به بالاترین حد وضوح برساند و دیگر هیچ شهادی باقی نگذارد و خود را از این طریق عذاب بدهد. روش کاربرد نمونه‌های مثالی به معنای اعم، در اینجا مظهر دیگری پیدا می‌کند و، بنا براین، بحق می‌توان گفت که وبر در نقطه تلاقی تمامی موضوعات عمده‌ای که در این کتاب مطرح کرده‌ایم، ایستاده است.

بدون شك بزرگترین ضعف فکری وبر در زمینه روانشناسی بود. «عقل را محصور و مجزاکردن و عاطفه را تنها به چشم عامل انحراف از دستورهای عقلی نگریستن، مسلماً با یافته‌های روانشناسی جدید منافات دارد که پیروان آن معتقدند در هر عمل واحد، عناصر عاطفی و عناصر مربوط به شناخت عقلی با یکدیگر ادغام می‌شوند.»^{۸۷} وبر نیز مانند کروچه و پاره‌تو، تنها به آنچه عقلاً قابل فهم بود مستقیماً علاقه داشت و امور غیر منطقی و عاطفی را از رسوبات گذشته می‌دانست.

ضعف دوم او — و شاید تنها مورد لغزش فکری در سراسر آثاری که در قلمرو نظریات پدید آورد — امتناع از پذیرفتن نسبی‌گرایی مترتب بر افکارش بود. گفتیم که هیچ يك از پیشینیان یا معاصران وبر حاضر نبود خود را نسبی‌گرا معرفی نماید و او نیز از این قاعده مستثنا نبود. وبر معتقد بود که هر کس او را نسبی‌گرا بپندارد، به خصامتین و ناشایسته‌ترین

85) ethic of responsibility

86) «Politics as a Vocation,» *From Max Weber*, pp. 120-7. Rossi, op. cit., pp. 368-72.

87) Parsons, «Introduction,» *Theory of Social and Economic Organization*, p. 27.

صورت عقایدش را سوء تعبیر کرده است.^{۸۸} البته اگر نسبی گرایی به شکایت بنیادی تعبیر شود - یعنی به فلسفه‌ای که اساساً تصور مسؤولیت در اخذ تصمیم را مورد تردید قرار دهد و بر مسلماً نسبی گرا نبود.^{۸۹} ولی اگر نسبی گرایی را به این معنا بگیریم که ممکن نیست در مورد حقیقت اخلاقی یا تاریخی یقین فلسفی پیدا کرد، در آن صورت می‌توانیم و بر را موصوف به این صفت بدانیم. او صریحاً منشاء شخصی و عاطفی معتقدات خویش را تصدیق می‌کرد و هیچ دلیل مطلق برای آنها نمی‌شناخت. اما بتدریج در نتیجه این طرز استدلال به لبه پرتگاهی رانده شد که از نگاه کردن به اعماق آن به سرگیجه می‌افتاد. البته مآکه به نسل نوادگان او متعلقیم و در فضای نسبی گرایی عقلی و اخلاقی بار آمده‌ایم، ممکن است دچار چنین ترسی نشویم.

از پاره‌ای از معتقدات شخصی و بر، بوی نوعی استیصال و اضطراب به مشام می‌رسد. خودش برای اینکه بگوید چرا با چنین شور و حرارتی پای بند این معتقدات است، هیچ توجیه فلسفی نداشت. فی‌المثل، عمیقاً به ارزش آزادی برای انسان معتقد بود، ولی می‌دید که در جامعه‌ای که مقصد محتومش حاکم کردن دیوانسالاری و انضباط عقلی و منطقی است، آینده‌آزادی چقدر مشکوک و نامعلوم است. در عین حال، و بر به این نکته نیز معترف بود که حاکم شدن عقل و منطق را نمی‌توان سرسری مردود دانست، و این جریان را چون محصول مستقیم تعقل منضبط بود، عقلاً تأیید می‌کرد. وانگهی، او خود همیشه استدلال کرده بود که عقل ریشه و سرچشمه آزادی است و اکنون بناچار می‌بایست تا جایی که می‌تواند ارزش آزادی را در دودن چارچوب جامعه‌ای که انضباط منطقی بر آن حاکم است، تأیید کند.

دورنمای آینده در نظر و بر بغایت سرد و تیره بود و ژرفترین گرایشی که می‌شد در آن تشخیص داد همان چیزی بنظر می‌رسید که او نیز مانند شیلر، آن را «افسون‌زدایی از جهان»^{۹۰} می‌نامید و کمابیش مساوی جریانی بود که، به عقیده پاره‌تو، می‌بایست جامعه‌ای را که «بقای پیوستگیها» در آن غلبه دارد به مرحله جامعه‌ای که «غریزه ایجاد بستگیها» بر آن چیره است، برساند یا، به اصطلاح دورکم، از یکپارچگی اجتماعی به «بی رسمی»

88) «Meaning of Ethical Neutrality», *Methodology*, p. 18.

۸۹) ولی یکی از محققان به عکس قضیه قائل شده و در کتاب زیر به طور قانع‌کننده‌ای راجع به آن بحث کرده است: Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, 1953), Ch. 2.

90) disenchantment of the world

سوق دهد. از سخنان اوست که: «ارزشهای قصوا و والا از قلمرو حیات اجتماعی و سیاسی پس نشسته‌اند و یا به ملکوت برین عرفان پناه برده‌اند یا به حوزه دوستی و برادری در مناسبات مستقیم و شخصی افراد. تصادفی نیست که درخشانترین هنرهای ما در قالبهای خودمانی و صمیمی تجلی می‌کنند نه به صورتهای عظیم و با شکوه؛ و باز تصادفی نیست که امروزه تنها در حلقه کوچکی یاران جانی و مناسبات انسانی فردی زمزمه چیزی به گوش می‌رسد که ممکن است از آن به نفحه پیامبری تعبیر کرد و در روزگاران گذشته در جماعات وسیع آتش بر می‌افروخت و آنها را به یکدیگر جوش می‌داد.» چنین می‌نمود که ایام خلاقیتهای بزرگ فلسفی و مذهبی سپری شده است. «آنچه در پیش داریم جوشش و شکوفندگی تابستان نیست. تاریکی و جمود یخزده شبهای قطبی است.»^{۹۱}

تصویری که وبر به چشم دل می‌دید حتی به صورت ملایمتر، همانندیهای نگرانی آور به تصویری که اشننگلر رسم کرده بود، نشان می‌داد. او نیز مانند نویسنده ذوال غرب، پیش-بینی می‌کرد که در آلمان ارتجاع در برابر حکومت جمهوری و دموکراسی قد علم کند و برای جامعه غرب به‌طور کلی هیچ‌چاره‌ای نمی‌دید جز پروراندن گروهی نخبه از سیاستمداران حرفه‌ای که می‌بایست مسؤولیت وحشتناک حکومت را بر دوش بکشند. او معتقد بود که گاه-بگاه يك رهبر حزبی فرهمند از سلك این نخبگان بر خواهد خاست و با قدرت دیکتاتوری زمام حکومت را به دست خواهد گرفت. وبر تضادی در چنین آینده‌ای نمی‌دید. دموکراسی و سیادت فرهمند، به نظر او، تقابل آشتی‌ناپذیر با یکدیگر نداشتند. کافی است آرزوی وبر برای رسیدن به مقام رهبری و احساسات ناسیونالیستی زائل نشدنی او را در نظر بگیریم تا اساس تفکر سیاسی وی را یکسره مورد تردید قرار دهیم.

راهنمایهای وبر در امور سیاسی غالباً خطرناک بود، ولی در تشخیص دردهای جامعه معاصر هیچ کس به پای او نمی‌رسید. اوصافی که از عصر خودش می‌داد «از نظر واقع‌بینی و ظرافت فکری و توجه به پیچیدگی عظیم مسائل و از جهت استنتاجهای روشن و قاطع از چنین مقدمات پیچیده درعین خودداری از لغزیدن به ورطه جزمیت و ساده‌اندیشی، بیمانند بود.»^{۹۲} ذهن وبر هرگز بسته نبود. در را به روی امکانات تازه باز می‌گذاشت و اجازه

91) Parsons, *Structure of Social Action*, pp. 685-6. Weber «Science as a Vocation», *From Max Weber*, p. 155; «Politics as a Vocation», *Ibid.*, p. 128.

92) Parsons, «Introduction», *Theory of Social and Economic Organization*, pp. 74, 84-5.

می‌داد مردم هم‌عصرش در این نظام امکانی باز، آزادانه معنایی را که می‌خواهند برداشت کنند.^{۹۳}

به این سبب، ویر در اردوگاههای فکری و ایده‌تولودیک بسیار مختلف همیشه مورد احترام بوده است. مقامش در میان دانشمندان علوم اجتماعی نیازی به بحث ندارد، مورخان نیز به همین وجه او را بسیار محترم می‌دارند. دموکراتها در او به چشم دوست و راهنمایی می‌نگرند که واقع‌بینی‌اش همواره سودمند افتاده است. مارکسیستهای جدید به او احترام می‌گذارند چون هرگز مخالفان انقلابگرش را قانون‌شکن نمی‌دانست و دشمن نمی‌داشت و همیشه حاضر بود اختلافاتش را با ایشان رودررو و بی‌پرده مورد بحث قرار دهد. یکی از آنان نوشته است که تعالیم او سرچشمه مارکسیسم «منطقی و دقیقی» بوده که بویژه با نوشته‌های گئورگ لوکاچ، دوست جوان ویر، مرتبط دانسته می‌شود.^{۹۴} کارل یاسپرس، یکی دیگر از ستایشگران ویر، نیز بر همین سیاق او را یکی از پیشگامان فلسفه وجودی می‌داند و بر آن است که شیوه زندگی او، خود آشکارکننده امکانات دستیاب برای آدمی در هستی اوست. یاسپرس می‌نویسد: «از طریق این مرد می‌توانیم به ریشه آنچه برای آدمی امکان‌پذیر است نفوذ کنیم و ببینیم که فرد انسانی واقعاً چیست.»^{۹۵}

ویر شخصاً ارزشهای عصر روشنگری را برگزید و بی‌آنکه دستخوش اوهام و پندارهای پوچ باشد، به حکم همان ضرورتی که تصمیمات دیگر او را ایجاب کرده بود، جانب «بهترین اصولی را که قرن هجدهم از جهت صداقت فکری و عدالت اجتماعی بدانها پای‌بند بود» گرفت. گرچه قبلاً نوشته بود که «فجر گلگون... عصر روشنگری بی‌آنکه امیدی به بازگشت آن باشد، رنگ می‌بازد»، با این وصف، هرگز پشت به آن نکرد. ویر نه تنها «حساسیت اخلاقی فوق‌العاده» داشت، بلکه یکی از آخرین مروجین فرهنگ سنتی انسانی بود. «با شور و حرارت از عدالت دفاع می‌کرد... و به ثبوت رسانید که در پیکار با تاریک‌اندیشی و پیشداوری و ستمگری رزمنده‌ای دلیر است. ایمانش نهایتاً، بدون

93) Löwith, op. cit., p. 212. Weber, «Objectivity in Social Science», *Methodology*, p. 57.

94) Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique* (Paris, 1955), pp. 38, 42.

95) Karl Jaspers, *Max Weber: Politiker, Forscher, Philosoph* (Bremen, 1946), p. 56.

توجه به مقدرات تاریخی، متکی به حیثیت اخلاقی عقل بود.^{۹۶}

در این زمینه نیز مانند بسیاری زمینه‌های دیگر، نظریات وبر سرجمع عقاید معاصرانش بود. او هم مانند ایشان، با وجود همه ملاحظات، جانب عصر روشنگری را گرفت. همدستان با فروید، در عین اینکه صریحاً به منشاء غیر عقلانی کردار آدمی اذعان داشت، عقل را بالاترین فضایل می‌شمرد. همراه سورل و کروچه - ولی بمراتب بهتر از ایشان - اساس پژوهش تاریخی و اجتماعی را از لحاظ نحوه اکتساب معرفت معلوم داشت و معیارهایی دارای ارزش و اعتبار پایدار برای فهم جهان بشر تعیین کرد. و سرانجام، مانند موسکا و پاره‌تو، نقش نخبگان را در تاریخ و تأثیر چیره‌گر زورگویی و رفتار مخالف اخلاق را در تمشیت امور بشر آنگونه که می‌بایست، باز شناخت، ولی عمیق‌تر از پاره‌تو به‌کنه عمل سیاسی نفوذ کرد. تشخیص داد که زور و نیرونگ بتهایی کافی نیست. پی برد که سیاست منحصر به پیکار گروه‌های قدرتمدار برحسب قانون جنگل نیست، بلکه نهایتاً رقابت ارزشهای اخلاقی است.^{۹۷}

وبر از میان معاصرانش تنها کسی بود که توانست بین پوزیتیویسم و ایده‌آلیسم پل بزند. با ضوابط دقیقی که در روش‌شناسی برقرار ساخت، بقایای پوزیتیویسم فروید و پاره‌تو و دورکم را با آنچه هنوز در مکتب دیلتای و کروچه معتبر بود، یکی کرد و، مانند ایشان، حوزه پهنآوری را که هرگز مگر به‌طور جزئی قابل درک نبود، به حاکمیت امور غیر عقلانی و ضمیر ناخودآگاه واگذارد. اما، در عوض، به اندیشه اجتماعی ددردون قلمروی که متفکران اجتماعی برای خود برگزیده بودند، استقلال بخشید. وبر دریافت که شرط مقدم آزادی فکری و عقلی، محدود کردن خویش است؛ پی برد که اذعان به وجود امور غیر عقلانی و اصرار بر روشهای دقیق علمی فقط بظاهر با یکدیگر تضاد دارند. در مقابل خشک‌اندیشی و جزمیت اصحاب سنت پوزیتیویستی و مارکسیستی و در برابر ضعف و پریشانی ایده‌آلیستهای شهودگرا، او تعقل اجتماعی را بر شالوده نظریه‌ای «فرضی» پی‌ریزی کرد و تنها درخواستش این بود که بر مبنای نتایجی که از این نظریه بدست می‌آید، درباره آن داورى شود.

96) Protestant Ethic, p. 182. Arnold Bergstraesser, «Wilhelm Dilthey and Max Weber: An Empirical Approach to Historical Synthesis,» *Ethics*, LVII (January, 1947), 109-10.

97) Rossi, op. cit., p. 380.

جنگ جهانی اول و عرصه تخیل در اروپا

در این فصل و در فصل آینده، دامنه بحث به قلمروی اندك متفاوت کشیده می شود. البته باز هم گشت و گذارمان در سطح «عالیتر» تاریخ اندیشه ها صورت خواهد گرفت نه در سطح «پایینتر». ولی سروکارمان برخلاف گذشته با پهلوانان نسل ۱۸۹۰ نخواهد بود. به دیدار کسانی می رویم که بیشتر به زبان مردم سخن می گویند: مردانی کمی جوانتر که یا افکارشان را به قالب مقالات و رسالات کوتاه می ریزند یا به میدان ادبیات تخیلی می آیند و سخشان بیش از بیانات وزین و عالمانه ولی بی رنگ و لعاب دانشمندان علوم اجتماعی و فیلسوفانی که تاکنون مورد بحث بوده اند با مشرب و مذاق مردم عادی و با سواد جامعه سازگار است. می خواهیم ببینیم چگونه اندیشه های متفکران سالمندتر رواج پیدا کرد و ریشه آن چه بود. نویسندگانی که بنا به ماهیت کارشان لازم نبود به دقت و وسواس علمی پای بند باشند و نیم نسل از بزرگان نوآور پیش از خود کوچکتر بودند و، با این وصف، خویشان را شریک در تجربیات مهم زندگی ایشان می دانستند، حلقه ای تشکیل می دادند که گذشته را به نسل نویسندگان مردم پسند آینده اتصال می داد.

از سوی دیگر، همین نویسندگان جوان در عین حال اعضای مستتر گروه سنی جدیدی نیز بودند که افراد آن در اوایل قرن بیستم رفته رفته به دوره پختگی نزدیک می شدند. نویسندگان مزبور به مناسبت سنشان، نسل جوانی را به گذشته پیوند می دادند که از بسیاری جهات با نسلی که تاکنون موضوع بحث ما بوده، از بیخ و بن تضاد داشت. کسانی مانند شارل پگی و هرمان هسه و مارسل پروست و توماس مان، در فاصله سالهای ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ بدنیا آمده بودند و واسطه ای محسوب می شدند بین بزرگترهایشان که در دهه پیشین زاده شده بودند و کوچکترها که از ۱۸۸۰ تا ۱۸۹۰ چشم به جهان گشوده بودند و در نخستین

دهه سده کنونی، پای به سنین مردی می گذاشتند. این نسل تازه که هنوز در اوصافش سخن نگفته‌ایم، از دایره بحث این کتاب بیرون است، زیرا افرادی را در بر می‌گیرد که همگی پس از جنگ جهانی اول به شکوفایی رسیدند و بعضی رونق بازارشان حتی تا امروز هم ادامه دارد. ولی بناگاه پس از آغاز جنگ، بسیاری از افراد نسل ۱۸۹۰ دستخوش این احساس شدند که دیگر با نسل بعد از خود پیوند روحی و معنوی ندارند. برای اینکه بفهمیم چگونه این احساس پدید آمد، باید ویژگیهای برجسته‌تر این نسل تازه را بررسی کنیم.

I - نسل ۱۹۰۵

نقطه عطف در دوران پیش از جنگ، سال ۱۹۰۵ بود. پس از ربع قرن، نخستین بار در این سال سراسر اروپا به جنبش درآمد. انقلاب ۱۹۰۵ روسیه اولین آشوب اجتماعی در اروپا پس از وقایع ۱۸۷۱ کمون پاریس بود. احزاب سوسیالیست فرانسه و آلمان و اتریش و ایتالیا ناگهان با کمال شرمندگی متوجه شدند که آنچه را طی سالهای دراز در ابراز اعتقاد به مارکسیسم گفته‌اند و ورد زبان مؤمنان کرده‌اند، ممکن است اکنون مجبور شوند به مقام عمل بیاورند. خطر انقلاب بزودی رفع شد ولی آثار رویداد بزرگ دیگر سال - یعنی نخستین بحران مراکش - به این آسانی زائل شدنی نبود. از ۱۹۰۵ به بعد، به دنبال هر بحران دیپلماتیک، بحران دیگری پیش می‌آمد. پگی نوشت که تکان واقعی طنجه «در ظرف ... دو ساعت» نه تنها در زندگی خود او، بلکه در تاریخ کشورش و حتی تاریخ جهان، دوران جدیدی گشود. از آن پس تا ده سال بعد، جوانان اروپا در جوی آغشته به بوی جنگ قریب الوقوع زندگی می‌کردند و نفس می‌کشیدند.

آنچه بیش از هر چیز نسل تازه را از کسانی جدا می‌کرد که در دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ به پختگی فکری رسیده بودند، تصور رفتن به جبهه بود. مردانی چون فروید و وبر و دورکم و برگسون و موسکا و کروچه در ۱۹۰۵ مستر از آن بودند که به خط اول جبهه اعزام شوند. تنها وبر در زمان جنگ لباس سربازی بتن کرد ولی حتی به او هم اجازه شرکت در عملیات رزمی داده نشد. جنگی که در گرفت، جنگ ایشان نبود، جنگ پسرانشان بود. تجربه سرنوشت‌ساز در زندگی آنان، تجدید حیات فکری در دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ و، در زندگی

1) Charles Péguy, «Notre Patrie,» *Cahiers de la Quinzaine* (October 22, 1905) (Paris, 1915), p. 120.

فرانسویان، دفاع از سروان در یفوس بود. جنگ، رویداد بزرگ زندگی پسرانشان محسوب می‌شد. تباین تجربه‌ها که در تاریخ عقاید همیشه گروه‌های سنی را از یکدیگر جدا کرده است، در اینجا به این صورت خاص مصداق می‌یافت.

افراد نسل جدید در خطر دائم جنگ زندگی می‌کردند و، از این رو، از پدرانشان بی‌شکیب‌تر بودند. احترام بزرگترانشان را حفظ می‌کردند و از این جهت با تصویری که معمولاً از نسلهای جوانتر ترسیم می‌شود، تفاوت داشتند. اما در جستجوی چیزی بودند نکان دهنده‌تر و جزئی‌تر از آنچه بزرگترانشان عرضه می‌کردند. ره‌آوردهای ایشان را می‌ستودند اما تعبیرشان از یافته‌های آنان خشن و خالی از ظرافت بود. نسل نویندگان و پژوهندگان دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ به همین اکتفا کرده بودند که توان عقل را مورد تردید قرار دهند. جوانان ۱۹۰۵ یا به امور بیرون از دایره عقل و منطق گرایش داشتند یا یکسره خردستیز بودند. این فرق اساسی و حساس که غالباً در مطالعه تاریخ سیر اندیشه‌ها در قرن ما در پرده ابهام مانده است، بیشتر ناشی از تضاد میان این دو گروه سنی بود. جوانترها دیگر بیطرفی مؤدبانه بزرگترانشان را کافی نمی‌دانستند و همه‌جا در پی چیزی بودند که از آن آرمان‌سازی کنند و به آن ایمان بورزند.

در آلمان کمر به این بسته بودند که تعالیم نیچه را به مقام عمل در آورند و رأساً وارد کار شوند. خویشی را «نخستین نسل رزم‌آوران و اژدها شکنانی» می‌دانستند که دعوت فیلسوف آلمانی را برای تأسیس «رایش جوانان» پذیرفته است. شاعرشان اشتفان گئورگه یکی از مریدان نیچه بود. از او آموختند که در خود به چشم اشراف روحانی و معنوی عصر خویش و عهده‌دار رسالتی والا (ولو مبهم) بنگرند. سرمست از احساس آزادی جسمی و روحی، سازمانهای جدید جوانان را عرصه شکفتگی تشکیلاتی خویش ساخته بودند. در اکتبر ۱۹۱۳، ده ماه پیش از شعله‌ور شدن آتش جنگ، نمایندگان «جوانان آزاد آلمان» در مرکز آن کشور بر فراز تپه هوهن مایسنر گردهم آمدند و در مراسمی نمایشگونه پیمان بستند که «در هر شرایط ... در راه نیل به آزادی درونی ... متفقاً دست به اقدام بزنند». همینگونه جوانان بودند که چهار سال بعد در اجتماعی در بورگ لاونشتاین در تورینگن، از ماکس وبر خواستند که قبول کند بر آنان سمت پیامبری و پیشوایی داشته باشد. اما وبر از پذیرفتن این درخواست سر باز زد.^۲

2) Klemens von Klemperer, *Germany's New Conservatism: Its History and Dilemma*

در ایتالیا از سالهای اول قرن تا آغاز جنگ، نویسندگان جدید و مجله‌های جدید و سازمانهای سیاسی جدید کسب شهرت و اهمیت می‌کردند. کروچه در برابر پوزیتیویسم به‌طرز معقول و متوازن واکنش نشان داده بود، اما عکس‌العمل نسل جوان به صورت نوعی انفجار روحی در آمد. نمودار این تغییر مشرب در جوانان ایتالیا، ظهور ناسیونالیسم در سیاست، دینامیسم و «فوتوریسم» در ادبیات و، بالاتر از همه، سرمشق قرار دادن جادوگر آتشین طبع الفاظ، گابریله د'انونتسیو بود. در ۱۹۰۸، با تأسیس مجله‌ی لاچه در فلورانس، برخی از نویسندگان جدید به همکاری با بزرگترانشان مشغول شدند تا بلکه بتوانند راهی برای تلفیق نوعی ناسیونالیسم معتدل با سنن قدیمتر آزادیخواهی بیابند.

کروچه از فراز مقام بلندی که در عالم اندیشه بدست آورده بود، مانند گوته که در اواخر عمر گاه از ستایشی که رمانتیکهای آلمان نثارش می‌کردند شرمند می‌شد و گاه به خود می‌بالید، با نگاهی پدران و حاکمی از همدلی به این جوش و خروش رو به فزونی می‌نگریست. به‌طور ضمنی می‌خواست بفهماند که اگر این جنب و جوش هیجانزده درست مهار شود، البته نتایج سودمند خواهد داشت. ولسی د'انونتسیو را جز به چشم نکوهش نمی‌توانست بنگرد و معتقد بود که نام خودش را به هیچ‌رو نباید با نام د'انونتسیو مرتبط سازند، زیرا «د'انونتسیا نیسم به معنای صحیح کلمه» متعلق به نسلی است که «از ۱۸۹۰ تاکنون رشد کرده است» و او و آن شاعر نسل جوان «از لحاظ روحی به دو نسل مختلف» تعلق دارند.

با اینکه هنر د'انونتسیو جای جای ستایش مرا برمی‌انگیخت، اما هرگز با اصولی که او در اخلاق تلویحاً مطرح یا علناً تبلیغ می‌کرد حتی به طور آبی و به انگیزه‌ی عواطف نیز احساس موافقت نمی‌کردم ... بیاد نمی‌آورم که حتی یک لحظه از فرق باریک‌بینی مادی با لطافت روحی یا جولان شهوی با طیران معنوی یا قهرمان‌نمایی با وظیفه‌شناسی غفلت کرده باشم.^۳

→
in the Twentieth Century (Princeton, N.J., 1957), pp. 43-6. Marianne Weber, op. cit., pp. 642-7.

3) B. Croce, «Contributo alla critica di me stesso» (1918), *Etica e politica* (Bari, 1931).

ترجمه انگلیسی
An Autobiography, trans. R. G. Collingwood (Oxford, 1927), pp. 36-7.

ولی جایی که بیش از هر جا، مرز میان نسلها دانسته و خواسته مشخص شده بود در فرانسه بود و شواهد ادبی ما بر تغییر مشرب نسل جوان، بیشتر از آنجا اخذ خواهد شد. در آن کشور نیز مانند آلمان در دههٔ پیش، جوانان رفته رفته به مسلک نیچه گرایش پیدا می کردند. یکی از نخستین شواهد این امر کتاب ضد اخلاق^۴ آندره ژید بود که در ۱۹۰۲ منتشر شد. پس از آن، نویسندگان جوانتر مانند آلن-فورنیه کم کم به تأثیری که آشکارا یا ناخودآگاه از نیچه پذیرفته بودند، پی بردند.^۵ با اینهمه، پیروان نیچه در فرانسه همچنان در اقلیت بودند و خدای نسل جدید بر گسون بود. از ۱۹۰۵ به بعد، جوانان تحصیلکردهٔ فرانسوی به مریدان مبارز بر گسون بدل شدند.

جوانان با ولع هر چه بیشتر به برگسون روی می آوردند و اندیشه‌های او را به سلیقهٔ خویش تعبیر و تفسیر می کردند. عده‌ای تعالیم وی را جوازی برای مبادرت به اقدام مستقیم در سیاست - و معمولاً از جناح راست - تلقی می کردند و اعتنا نداشتند که چنین برداشتی بوضوح با معتقدات خود او در تضاد است. جمعی فلسفهٔ او را اساس ایمان جزمی مذهبی قرار داده بودند و اهمیت نمی دادند که موضع خود فیلسوف در این زمینه هنوز روشن نیست. همانگونه که به کرات در تاریخ عقاید و آرا پیش آمده است، این بار نیز اختیار نظریه از کف واضح آن بیرون رفت و مریدان از قید ارشادات مراد شانه تهی کردند. در پنج سال پیش از جنگ جهانی اول، پیروان برگسون به راه خود می رفتند و کاملاً از روش بنیانگذار برگسونیسم مستقل شده بودند.

پدیدار غریبی بود این نسل تازه که پسران در آن از پدران محافظه کارتر و محتاط‌تر از آب در می آمدند. پدران برای اثبات بیگناهی در قفس جنگیده بودند و با «مرتجعان» و کشیشان به پیکار برخاسته بودند. فرزندان آنان اکنون از نهضت جدید سلطنت طلبی شارل مورا و «آکسیون فرانسز» و ناسیونالیستهای محافظه کار و ملایمتر از قبیل موريس بارمن پیروی می کردند. در دانشسرای عالی، نفوذ لوسین هر، رئیس کتابخانه، و ژان ژورس سوسیالیست بزرگ و فارغ التحصیل آن مؤسسه، آهسته آهسته رو به زوال می رفت. لئون

4) A. Gide, *L'Immoraliste* (*The Immoralist*).

5) Geneviève Bianquis, op. cit., pp. 62-7.

رجوع کنید همچنین به سخنان نسبتاً تحقیر آمیزی که ژید در یادداشتهای روزانهٔ خود (مجله مربوط به سالهای ۱۸۸۹-۱۹۳۹، چاپ پاریس، ۱۹۴۸) دربارهٔ نیچه گفته است. ترجمهٔ انگلیسی: *The Journals of André Gide*, trans. Justin O'Brien (New York, 1947-9), II, 419-20.

بلوم که سی سال بعد به نخست وزیری فرانسه رسید ولی در این زمان فقط حقوقدانی با هوش و ادیبی متکلف محسوب می‌شد، یکی از آخرین کسانی بود که تحت تأثیر آن دو قرار گرفت. جوانانی که از دیگران نکته‌بین‌تر بودند، بلوم را تا اندازه‌ای سطحی می‌دانستند، زیرا معتقد بودند او جمله‌های مطمئن ژورس را هنوز هم جدی می‌گیرد.^۶

دلیل دیگر کاهش نفوذ سوسیالیسم - و به طور کلی سیاستهای جناح چپ - در میان جوانان فرانسه، بهره‌برداری و سوء استفاده از پیروزی طرفداران دریفوس بود. رادیکالهای فاتح از ۱۹۰۱ سیاستی انتقام‌جویانه در پیش گرفتند. فراماسونها به خبرچینی از افسران متمایل به روحانیون تشویق می‌شدند؛ از ادامه کار سلسله‌ها و مدارس مذهبی جلوگیری می‌شد و عاقبت در ۱۹۰۵ کار به تفکیک دین از دولت انجامید. راهبان و راهبه‌ها به خارج مهاجرت می‌کردند؛ کودکان را با چشم‌گزیان به زور اسلحه‌سربازان از کلاسها بیرون می‌ریختند. سرانجام، به قول بارس، «منظره رقت‌انگیز کلیساهای فرانسه» کسانی را که تا آن هنگام در مسائل دینی بیطرف بودند، دستخوش عذاب وجدان ساخت. در نظر بعضی از این‌کسان، حمایتی که ژورس از این مبارزه ضد روحانی می‌کرد، بیشتر به پیکار با دین شباهت داشت. او با بهره‌برداری از پایگاه ممتازی که به عنوان روشنفکر در صحنه سیاست کسب کرده بود، «این کارکثیف را می‌خواست در حجاب سخنوری و شعر پوشاند» و «عقل منبع فلسفی را ظاهر آن قرار دهد» و قضیه را به صورت «اقدامی والا» به رخ ساده‌لوحان بکشد. دیگران، از قبیل پگی و پروست، تحمل این واقعیت را نداشتند که «همان مردمی که برای اینکه نگویند در فرانسه مردی به علت منشأ نژادی و معتقدات دینی مورد آزار قرار می‌گیرد،^۷ کشور را زیر و زبر کرده بودند» اکنون «مدرسان وابسته به فرقه‌های مذهبی را اخراج می‌کردند و به هر چیز که بویی از دیانت برده بود، اعلان جنگ می‌دادند».^۸ به قول روزنامه‌نگار یهودی، برنار لازار، چون کشیشان سالها مانند طاعون به جان مردمی مانند او افتاده بودند، دلیل نمی‌شد که اکنون کسی بر گردد و همان بلا را به سر خود ایشان بیاورد.^۹

۶) یادداشتهای روزانه زید، مطالب مربوط به ۲۷ آوریل ۱۹۰۶. ترجمه انگلیسی، ج ۱، ص ۱۸۱.
 ۷) منظور سروان دریفوس است که یهودی بود. -م.

8) J. and J. Tharaud, op. cit., I, 221, 235-6.

9) Charles Péguy, «Notre Jeunesse», *Cahiers de la Quinzaine* (July 17, 1910) (Paris, 1933), p. 101.

در سال ۱۹۰۰، در محافل روشنفکری زشت بود که کسی عامل به مذهب کاتولیک باشد. اما تا ۱۹۱۰ رفته رفته کار به جایی رسیده بود که گرچه اکثر مردم - به خصوص فیلسوف مسلمان پوزیتیویست - هنوز لاف بیدینی می‌زدند، اما اقلیت رو به رشدی هم مرکب از افراد لطیف طبع و فهیم پیدا شده بود که راه بازگشت به کیش پدری را می‌پیمود. تنی چند از بزرگان - مانند شاعر معروف پل کلودل از مسترها و فیلسوف جوان، ژاک مارتین - با بازگشت به کلیسا سر مشقی برای دیگران شده بودند. مارتین حتی ملتمسانه از همسر شارل پگی خواست که برای تخفیف عذاب وجدان شوهرش، بگذارد به فرزندانش غسل تعمید داده شود، اما آن زن زیر بار نرفت.

در ۱۹۰۵، فقط سه چهار دانشجو در دانشسرای عالی ایمان مذهبی خویش را آشکار می‌کردند. در ۱۹۱۲، این تعداد به چهل تن، یعنی یک سوم دانشجویان رسیده بود. سالهای دراز آن مؤسسه معتبر «دژ تسخیرناپذیر شکاکان شوخ طبع» بود، ولی اکنون روح تازه‌ای کم کم در آن نفوذ می‌کرد.^{۱۰} همین جریان در دیگر مراکز آموزشی و سایر محافل روشنفکری نیز آغاز شده بود. روه مارتین دوگار، دوست جوان و همکار ادبی آندره ژید به بهترین وجه این تغییر موضع را نسبت به امور دینی ثبت کرده است. رمان ژان باروآ که در ۱۹۱۳ انتشار یافت، نشان می‌داد که این سلوک روحانی افراد همسل نویسنده از کجا آغاز شده است. مارتین دوگار با دیده باریک بین نیمسایه‌های عواطف مذهبی را می‌نگریست و مسیر دگرگونیهای تدریجی ایمان لطیف و ساده کودکی را پی می‌گرفت که کم کم به سبک «مدرنیستها» یا متجددین، جزئیات دینی را به مجموعه‌ای از نمادها تعبیر می‌کرد. اما «مدرنیسم» ژان باروآ نیز که شخصیتی داستانی بود، مانند مدرنیسم بسیاری از معاصران واقعی و زنده اش، مصالحه‌ای ناپایدار بود. پاپ «مدرنیسم» را پس از چندی محکوم کرد. آن سوی «مدرنیسم»، حوزه مادی مسلمان پوزیتیویست بود که جسورانه از لامذهبی دفاع می‌کردند. سر منزل آشتی نهایی و قطعی با کلیسا فراتر از اینها بود. سلوک فکری قهرمان داستان مارتین دوگار، نمونه راهی بود که ظاهراً می‌بایست در این قرن پیش گرفت. اما متدینان از این آزرده خاطر بودند که چرا باید بازگشت ژان باروآ به آغوش کلیسا به جای اینکه دانسته و آزادانه صورت پذیرفته باشد، از سر اضطرار انجام بگیرد و از

10) Jacques Chasteney, *Une Époque pathétique: La France de M. Fallières* (Paris, 1949), p. 218.

نومیدی در چنگال بیماری و شور بختیهای زندگی خصوصی و هراس از مرگ ناشی شود. ولی حتی ژان باروآ هم شخصیتی در گذر است و هنوز معذب و گرفتار جدال با خویشتن، بر سر دو راهی ایستاده است: يك طرف راه شکاکان آزادیخواه گذشته است و طرف دیگر، راه متعصبان و جزمیان آینده. هنگامی که باروآ در میان سالی با دو دانشجو مواجه می شود که سعی دارند گرایشهای جوانان فرانسوی را به او تفهیم کنند، ناگهان پی می برد که با زبانی نا آشنا و هراس انگیز با او سخن می گویند. از اینکه همسخنانش علم را خوار می دارند و بر آستان قدرت سر تعظیم فرود می آورند، بیزار می شود. این دو دانشجو در نظر او نمایندگان واپسگرایی و ارتجاع، اما در چشم خودشان پرچمداران تجدید حیات روحی بشرند.

تضاد میان باروآ و آن دو دانشجو، مبین وضع دو پهلویی است که در مطالعه نسل ۱۹۰۵ با آن روبرو می شویم. در فرانسه و آلمان، درست در سالهای پیش از جنگ، روحی بر جوانان استیلا یافته بود که تبعد در آن با خلاقیت خودانگیخته جمع شده بود. مورخانی که تاریخ این دوره را رقم زده اند، بر حسب اینکه تکیه گاه را کجا قرار داده باشند، داوریهای بسیار متفاوت درباره آن کرده اند. از سویی، مقدمات ظهور فاشیسم و، از سوی دیگر، شوق احیای فرهنگ و عشق به زندگی را که وحشیانه در نطفه خفه شد، در فضای آن روزگار دیده اند. افراد این نسل در فرانسه و آلمان، همان جوانانی بودند که معاصران عقیده داشتند بهترینشان در جنگ به کام مرگ رفتند. از بازیهای غم انگیز روزگار یکی اینکه خود این افراد با آغوش باز از جنگ استقبال می کردند. جنگجوتران بر این باور بودند که آرمان جنب و جوش در زندگی که آنهمه در طلب آن مشتاقی کشیده بودند، سرانجام در دسترس قرار گرفته است. اندیشه وران به پیشباز جنگ می رفتند چون از چشم براهی خسته شده بودند و می گفتند: «جنگ به هر حال از این انتظار بی پایان بهتر است.»^{۱۱}

11) Pierre Andreu, *Notre Maître M. Sorel*, p. 89.

نویسنده کتاب مذکور، این گفته را از در یو دو لا روشل نقل کرده است. همچنین:

Chastenet, op. cit., pp. 11-12, 353.

II- پگی و آلن-فورنیه

پگی یکبار نوشت: «من همه عمر در سرحدات جنگیده‌ام».^{۱۲} «سرحد» در این جمله دست کم به دو معناست. پگی محروم از تیزی بینی و حدث دریافت، در بدر به دنبال صداقت فکری می‌گشت و سخن‌پردازیه‌های سطحی و پاسخهای قالبی را تحمل نداشت. بدین معنا او واقعاً می‌کوشید مرزبان خطه اندیشه باشد. از طرف دیگر، از ۱۹۰۵ اصرار می‌ورزید که فرانسه در خطر است و احساس می‌کرد برای حراست از مرزهای میهنش وارد نبردی پایان ناپذیر شده است. از این رو، شاید برخلاف انتظار نبود که تنها يك ماه پس از آغاز جنگ و به فاصله کوتاهی از پاریس، هنگامی که پیشاپیش سربازان تحت امرش در نبردی سخت می‌جنگید، به خاک و خون فرو غلتد.

بارها در فصلهای گذشته این کتاب به پگی برخوردیم و بخصوص او را در مقام شاگرد برگسون و دوست و مونس فکری سورل شناخته‌ایم. پگی نخستین بار در ایام دانشجویی در دانشسرای عالی با برگسون آشنا شده بود. «تعالیم شگفت‌انگیز» آن معلم جوان و فوق‌العاده، پگی را تسخیر کرده و در روحش طوفانی برانگیخته بود.

در سکوت کامل گوش می‌داد، در مباحثات شرکت نمی‌کرد و هیچ چیز نمی‌نوشت. چنین بود روش آن «جوان پر احساس و گرفته و احمق». برگسون اعتنا نمی‌کرد چون شنیده بود که این جوان موردی استثنایی است و ممکن بود هرگز حتی صدای او هم به گوشش نخورد اگر [پگی] روزی در راهرو دانشسرا سبز نمی‌شد و به او نمی‌گفت: «می‌دانم که شما برای اینکه تمام وقتان را صرف ما کنید، کار خودتان را کنار گذاشته‌اید. ولی نکنید. شما باید کتاب بنویسید و آن کار باید بر همه چیز مقدم باشد.» این را گفت و به راه خود رفت.^{۱۳}

بعدها هنگامی که برگسون استاد کلو دو فرانس شده بود، پگی همیشه سر سخنرانیهای او حاضر می‌شد. خود را در شغلی آبی می‌پیچید و ته سالن می‌نشست و ساکت و بدقت به پیام سخنران گوش فرا می‌داد.

برگسون عصر روزهای جمعه سخنرانی می‌کرد. سر ساعت يك ربع به پنج، سورل

12) C. Péguy, *Note conjointe*, p. 276.

13) Daniel Halévy, *op. cit.*, p. 29.

به دفتر مجله کائیه دولا کزن می‌رفت تا پگی و احیاناً دوستان دیگری را که می‌خواستند سخنرانی را بشنوند، بردارد و با هم بروند. پگی از سورل سالها کوچکتر بود و از سر مهر او را «بابا سورل» لقب داده بود. هر پنجشنبه بعد از ظهر، سردبیر مجله برای دیدار دوستان و منتقدان و مشترکان «می‌نشست» و سورل هم مانند دیگران به مؤسسه انتشاراتی غریب و عجیب دوستش می‌رفت. در دفتر فسقلی پگی تنها يك صندلی بود و آن هم به سورل اختصاص داشت. سورل مجادله‌گر و رديه نویس، بسا هیکل درشت و ریش سفید می‌نشست و از خزانه پهناور معلومات و پیشداوریهای پراکنده خویش جوانان را فیض می‌بخشید.^{۱۴}

سورل و پگی در همدلی بامردم، در پای بندی به اخلاق، در عدم تحمل چربزبانیها و لفاظیهای روشنفکر مآبانه و در بیزاری از خواص سیاسی و دانشگاهی کشورشان شریک بودند. هر دو اهل جدل بودند و ذهنشان با یکدیگر هماهنگی داشت. ولی در شیوه دامنۀ تفکر غیر از هم بودند. سورل، چنانکه بیاد داریم، آموزش فنی داشت: ذهنش متوجه کلیات بود، فشرده و موجز می‌نوشت و از خواندن خسته نمی‌شد. پگی بندرت مجال خواندن پیدا می‌کرد، تحصیلات ادبی و فلسفی داشت و دراز نویس بود. سورل به همان شیوه غیر معمولی که داشت، به دنیای علوم اجتماعی هم گریز می‌زد. پگی صرفاً ادیب بود. شعر می‌گفت و مقاله می‌نوشت. به واسطه شعر بلندی که درباره ژاندارك گفته بود نخست در ۱۹۰۹ طرف توجه مردم قرار گرفته بود.

پگی حلقه‌ای است که ادبیات و اندیشه اجتماعی را به یکدیگر پیوند می‌دهد. زندگی و فعالیت‌هایش نیز در سطحی بین تفکرات بزرگترانش درباره مسائل انتزاعی و کلی و تقیدات خاص. نسل ۱۹۰۵ به امور سیاسی می‌گذشت. موضع ایده‌تولوژیک او از چنان خصوصیات منحصر بفردی برخوردار بود که در هیچ کدام از بخش‌بندیهای عادی عالم سیاست در فرانسه نمی‌گنجید. پگی نیز مانند مورا و بارس خویشتن را صاحب رسالتی ملی می‌دانست اما، در عین حال، هرگز از جمهور یخواهی و پیگیری آرمانهای سوسیالیستی دست بر نمی‌داشت. از طرفی با آلن در دفاع از حق مردم عادی در برابر دستگاه دیوانی دولت همراهی بود و، از طرف دیگر، بکلی با او درباره ژورس و حزب رادیکال و قوانین ضد کلیسای سالهای ۹۰۱-۱۹۰۵ اختلاف نظر داشت. دور کم را یکی از کاهنان «فرقه

14) Ibid., p. 62-5.

روشنفکران» می‌دانست که بر حیات فرهنگی فرانسه از دژ سوربن^{۱۵} فرمان می‌رانند و، به این جهت، از او بیزار بود^{۱۶}؛ اما، در عین حال، در گرما گرم قضیهٔ دریفوس فریاد برداشته بود «همه با هم» و با چوب بزرگی پشت در کلاس او به نگهبانی ایستاده بود تا دانشجویان ناسیونالیست مزاحمش نشوند. زندگی فرانسویان به خانه‌های مجزا تقسیم می‌شد و پگی دائماً در این کار بود که یکی از آن دیوارها را بشکند و از آن بگذرد. بقدری تغییر موضع می‌داد که همیشه، مانند سورل، یاران و دوستدارانش را به حیرت می‌افکند. با اینهمه، به معنایی خاص - به معنایی که تنها خودش کاملاً درک می‌کرد - همواره به برداشتی که شخصاً از زندگی و کار داشت وفادار بود.

در نظر معاصران، حتی کسانی که بکلی از آنچه او بدان پای بند بود نفرت داشتند، پگی همیشه شخصیتی «پاک» و «بی‌آلایش» بود و همه - یعنی افراد همان نسلی که فقط کمی از وی کوچکتر بودند و بزودی می‌بایست در سالهای وحشت‌انگیز پس از ۱۹۱۴ در بوتۀ آزمایش جنگ گداخته شوند - او را به چشم رهبر و نمونه می‌نگریستند.

پگی حتی پیش از اینکه در ۱۸۹۴ در بیست و یک سالگی وارد دانشسرای عالی شود، شخصیتی استثنایی بود. فرزند راستین خلق بود، از همکلاسیهای کمی بزرگتر بود و پیشاپیش هشدار داده بود که زیر بار بلاها و مسخره‌بازی‌هایی که دانشجویان ارشد به سر دانشجویان تازه وارد می‌آوردند، نخواهد رفت. همین که توانسته بود به چنین قلۀ رفیعی در عالم آموزش عالی برسد، گواه پشتکار خودش و دقت نظر و بصیرت معلمانش بود که چنین شاگردی را از حمایت و تشویق برخوردار کرده بودند و این نمونه ثابت می‌کرد که آرمان دموکراتیک در آموزش و پرورش فرانسه بیش از افسانه و تعارف است.

اما ژرژ سورل پنج سال پس از درگذشت پگی و تنها سه سال قبل از مرگ خودش، هنگامی که به گذشته می‌نگریست، نمی‌توانست از ابراز تردید خودداری کند که آیا واقعاً تحصیل در دانشسرای عالی به سود دوست از دست رفته‌اش بوده است یا نه. به عقیدهٔ سورل، این امر

[پگی] را در محیطی قرار داد که به هیچ وجه با احساساتش سازگار نبود. او

(۱۵) مراد دانشگاه پاریس است. - م.

(۱۶) رجوع کنید به چهار مقاله‌ای که در شماره‌های ۴ نوامبر و ۲ دسامبر ۱۹۰۶ و ۳ فوریه و ۶ اکتبر ۱۹۰۷ در «کاتبه» نوشته است. این مقالات بعدها تحت عنوان Situations (پاریس، ۱۹۴۰) گردآوری و چاپ شد.

نمی توانست در برابر خواستهایی که مطابق رسوم طبقه متوسط به پسران طبقه حاکم تحمیل می شد سر فرود آورد و، بنابراین، همه عمر در رنج بود که چرا کسانی که با عواطف مردم دوستانه اش بیگانه اند با او به صورت عاصی و شورشی رفتار می کنند. از این گذشته، صنایع بدیعی متداول در سخن دانشگاهیان، بر سبک نگارش او سنگینی می کرد و همین سبب شد که نوشته هایش مملو از صفات و مترادفات و نازک کاریهای لفظی نامترقب شود و بی آنکه به خواننده چیزی بیاموزد، فقط اسباب حیرتش گردد.^{۱۷}

در دانشسرا، پگی نیز مانند دور کم (ولی به دلایل دیگر) وصله ای ناجور و بیگانه بود. همقطاراناش فرزندان طبقات با فرهنگ جامعه و جوانانی برخوردار از بیان فصیح و بلیغ بودند. پگی در این حلقه، پسر يك صندلی ساز همسر مرده اهل اورلئان بود. کند و عبوس بود و همه چیز را زیاد جدی می گرفت. با این وصف، همدرسانش نمی توانستند از احترام به او خودداری کنند و وقتی چند سال بعد در نبردهای خیابانی دوره در فوس، پگی فرماندهی را بدست گرفت، با توافق کهرانشان بیچون و چرا از او تبعیت کردند اما در ضمن به این نتیجه رسیدند که زندگی کردن با وی کار آسانی نیست. پگی می دانست که جاییش اینجا نیست. در ۱۸۹۸ از دانشسرا مرخصی گرفت. ازدواج کرد و در امتحانات «آگروه گاسیون» رد شد و چون دید راه پیشرفت دانشگاهی به رویش بسته است، راه دیگری در پیش گرفت و بر آن شد تا به عنوان روزنامه نگاری مستقل، در جهان فکری و فرهنگی فرانسه جایی برای خود باز کند.

مدت کوتاهی سردبیر یکی از نشریات سوسیالیستی بود. اما دیری نگذشت که با ژورس، هر، بلوم و دیگر روشنفکران حزب اختلاف نظر پیدا کرد و در ۱۹۰۰ نشریه ای تأسیس کرد که منحصر بفرد بود. کائیه دولا کنزن - یا به ترجمه تقریبی، «دفترهای دوهفتگی» - واقعاً جریده ای مانند دیگر جراید نبود. هر کائیه [یا «دفتر»] مشتمل بر کتاب یا مقاله ای طولانی و کامل و بیشتر به قلم خود پگی بود. کائیه به معنایی خاص نشریه شخصی خود او بود. پگی از کودکی صنعتگر بار آمده بود و با دقت هر چه تمامتر بر همه مراحل تولید نظارت می کرد و معتقد بود هر شماره باید بدون کوچکترین غلط چاپی، از هر جهت کامل از آب درآید.

کائیه کمتر از یک هزار مشترک داشت و دائماً بر لبه ورشکستگی دست و پا می زد ولی

17) Sorel, «Charles Péguy,» *La Ronda*, I (April 1919), 58-9.

در ده سال اول قرن بیستم، یکی از بدیعترین و اندیشه‌برانگیزترین نشریات سراسر اروپا بشمار می‌رفت. پگی در نگارش، تازگی و طراوت و همچنین سرسختی شهرستانیها را داشت. عده‌ای از طرفداران جوان دریفوس - به اضافه البته ژرژ سورل که هیچ چیز خروشدنش را مانع نمی‌شد - در مقام یاران و نویسنندگان مجله دور پگی گرد آمدند.

در اواخر دهه، چند واقعهٔ تکان‌دهنده بسختی کائیه را به لرزه درآورد. در ۱۹۰۸، پگی اعلام کرد به کیش کاتولیک درآمده است. اکثر مشترکان مجله، مانند خود پگی در گذشته، آزاداندیشانی دوآتشه بودند و این کار توهین مستقیم به آنان بود. دو سال بعد، در کتاب جوانی‌ها، پگی لبهٔ تیز حمله را متوجه کسانی کرد که از پیروزی در قضیهٔ دریفوس بهره‌برداری می‌کردند و بدین وسیله گروه دیگری از پشتیبانان صاحب نفوذ مجله را بسا خود به ضدیت برانگیخت. و سرانجام در ۱۹۱۲، قطع رابطه با سورل پیش آمد. علل این قهر ابلهانه‌تر از آن است که بنظر راست بیاید. ژولین بندا، یکی از روشنفکران یهودی وابسته به کائیه، رمانی نوشته بود.^{۱۸} سورل از آنجا که در اینگونه موارد زهد خشک نشان می‌داد، کتاب را اقلیه و شلفیه‌نگاری دانسته و محکوم کرده بود. بنابراین، وقتی رمان بندا موفق به دریافت جایزهٔ گنکور نشد، پگی گناه را به گردن سورل انداخت و از او خواست از آن پس دیگر به دفتر مجله نیاید. سورل هم نرفت و رابطه قطع شد.^{۱۹}

بدون شك این قطع رابطه دلایل عمیقتر داشت. پگی و سورل هر دو عادت داشتند مرزبندیهای معمول در فرانسه را نادیده بینگارند. اما چندسال بود که در جهت مخالف یکدیگر مرزها را پشت سر می‌گذاشتند. اوایل هر دو جمهوریخواه و سوسیالیست و آزاداندیش بودند. ولی اکنون سورل با سلطنت‌طلبان سرو سر پیدا کرده بود و پگی به دامان مذهب بازگشته بود. هر دو به دشمن در جناح راست نزدیک شده بودند اما هر يك در جهتی مخالف دیگری دست به این کار زده بود. سورل، بطوریکه شنیده می‌شود، کاتولیک شدن پگی را بجد نمی‌گرفت و پگی اعتقاد راسخ پیدا کرده بود که سورل پنهانی هرچه از دستش ساخته است برای سست کردن پایه‌های کائیه انجام می‌دهد.

پگی در دو سال آخر عمر، در تنهایی و فقر رقت‌انگیز زندگی می‌کرد. پیدا بود که

18) Julien Benda, *L'Ordination*.

۱۹) برای آگاهی بیشتر از این قضیه، رجوع کنید به:

Andreu, op. cit., pp. 272-86. Halévy, op. cit., pp. 171-2. Tharaud, op. cit., II, 137-43.

کفگیر کاغذ کم کم به ته دیگ می‌خورد. پگی تقریباً با همه دوستانش نزاع کرده بود. به غیر از بندا تقریباً هیچ کس نمانده بود ولی، چنانکه خواهیم دید، پگی با او هیچ قدر مشترکی نداشت.^{۲۰} جناح چپ به او بدبین شده بود؛ جناح راست و کلیسا هم با او میانه‌ای نداشتند. ازدواجش در کلیسا انجام نگرفته بود و فرزندانش غسل تعمید نیافته بودند و، از این رو، پگی نمی‌توانست با مذهبش رسماً در اتصال روحانی باشد. در اوایل ژوئن ۱۹۱۴ کلیسای کاتولیک کتابهای برگسون را در فهرست کتب ممنوعه جای داد. پگی بشدت و به طور مستدل به این کار اعتراض کرد و از آن پس معلوم بود که نوشته‌های خود او هم دیر یا زود ممنوع اعلام خواهند شد. دو ماه بعد، دیگر هیچ دلیلی باقی نمانده بود که پگی از جنگ استقبال نکند.

پگی همیشه خدمت سربازی را دوست داشت و با دلی شاد به جبهه رفت. وقتی درست پیش از نبرد مارن گلوله جمجمه‌اش را شکافت، سربازان بی‌اختیار به یاد بیتی افتادند که نه ماه قبل از او به چاپ رسیده بود:

خوشا به حال کسانی که در نبردهای بزرگ به آغوش مرگ رفته‌اند،
و رویا روی خداوند بر خاک آرمیده‌اند.

پگی یکبار در توصیف سبک ادبی خود چنین نوشته بود: «ما ناچار خواهیم بود از راههای دیگر و با حفاریهای پیاپی جلو برویم... تا جایی که بتوانیم با گمانه زدن و پیشرویهای جزئی و نقب‌کندن و فنون نقب‌کاری پیش خواهیم رفت» (و بعد با استفاده از تشبیهات دیگر، ادامه داده بود) «اما حتی اگر از قلب و تحریف هم خودداری کنیم و همانقدر که واقعیت سراسر و پیوسته است، ما نیز همانگونه بی‌وقفه و مستقیم به سوی آن پیش برویم، [حتی در آن صورت هم] هرگز نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم که آیا به هدف اصل خواهیم شد و آیا اصولاً به جایی خواهیم رسید یا نه.»^{۲۱} به نظر ژید، پگی با نوعی «لکت فکری» می‌نوشت.^{۲۲} ضعف و قدرت نوشته‌های او هر دو در همین ویژگی بود. وقتی قلم بر کاغذ می‌گذاشت، حتی یک کلمه را تغییر نمی‌داد. هرچه می‌نوشت، جوشان و خودانگیخته همانگونه که زندگیش جریان پیدا می‌کرد، از قلمش جاری می‌شد.

(۲۰) رجوع کنید به فصل دهم. وصف یکی از مناسباتش با بندا در نوشته زیر نیز جالب نظر است:

Péguy, *Note conjointe*, pp. 62-9.

21) Péguy, *Situations*, pp. 8, 105.

22) Gide, *Journals*, I, 329.

نحوه تفکر پگی نشان می‌داد که هدفش بکار بستن اصول مابعدالطبیعی فلسفه برگسون است و می‌خواهد زندگی را از هر طرف در بر بگیرد. به این جهت، اندیشه‌اش به خط مستقیم و بنا به توالی منطقی پیش نمی‌رفت؛ از قضیه‌ای به قضیه دیگر غلت پیدا می‌کرد. تغییرات جزئی و پیاپی جمله‌ها کم کم متراکم می‌شد تا سرانجام به قضیه‌ای تازه برسد. بنابراین، اطوار و خصوصیات ادبی پگی که حوصله خواننده را بر سر می‌برد - مانند تکرار معانی و استفاده بیحد از مترادفات که صد در صد هم مترادف نبودند - در واقع از جهت روش کار او واجد اهمیت اساسی بود. اثری که انشای او در ما می‌گذارد این است که احساس می‌کنیم نویسنده کند و کج کج و خرچنگ‌دار به سوی نتیجه‌ای که خطوط پیرامونی آن باید بتدریج مشخص شود، به پیش می‌خزد. وقتی این روش به وجه احسن بکار رود، ممکن است عاقبت وضوحی به موضوع بدهد که روش متعارف پیش رفتن بر حسب توالی منطقی عاجز از دست یافتن به آن است. اما هنگامی که نویسنده نتواند از آن به نحو صحیح استفاده کند، چنانکه سورل خاطر نشان کرده است، به سخن پردازی و لفاظی محض مبدل می‌شود و این درست چیزی است که پگی به هر قیمت می‌خواست از آن پرهیز کند. پگی ارجی به شیوایی ادبی صرف نمی‌نهاد و، از این جهت، از هر نویسنده دیگر کمتر خصلت «فرانسوی» داشت و از خود برگسون هم که پاکیزه‌ترین نثر را می‌نوشت، برگسونی‌تر بود. در واقع، کار پگی نمایانگر محدودیتهای فنی شیوه برخورد برگسونی بود و نشان می‌داد که زبان - و بویژه زبان فرانسه - اساساً برای این منظور ساخته نشده است. پگی در دانشسرا مرید برگسون شد. اما مقدم بر آن، تبار دهقانی داشت و همیشه از نظر کندی اندیشه و کندی بیان، دهقانزاده باقی ماند، جز اینکه، به همین جهت، بیانش استوارتر بود و همین خصوصیت در زیر سطح آن فرهنگ ادبی که در مدرسه کسب کرده بود، هسته مرکزی خلل‌ناپذیر روح او را تشکیل می‌داد. به همین دلیل پگی از اول در کایه نوشت که از چاپ هر چیزی که محصول تجربه دست اول و شخصی نباشد - «چیزی که به سر خودمان نیامده باشد» - امتناع خواهد کرد. او خواستار صداقت و درستی تمام عیار بود و خدمتی که به حیات فکری فرانسه کرد در همین خلاصه می‌شد.

وقتی از این نظرگاه نگاه می‌کنیم، نوعی وحدت پایدار و نما زدودنی در نظریات سیاسی و اجتماعی مختلف و متغایر او می‌بینیم. پگی همیشه خود را سوسیالیست می‌دانست، منتها سوسیالیستی غیر از سیاست‌های حزبی که می‌خواستند این عنوان را منحصر به خودشان کنند. پگی معتقد بود که اینگونه افراد، مثنی عوام‌فریب بورژوا بیش نیستند که هیچ در کی

از افکار و احساسات مردم عادی ندارند. او نیز مانند سورل، چشم به «مدینه» ای در آینده دوخته بود که احساس غرور آدمی را از کاری که از جان و دل انجام می‌دهد، به او بازگرداند. پگی بر آن نبود که بیسامانی جدیدی در نتیجه آشوبگری اجتماعی بر بیسامانی قدیم محصول سرمایه‌داری بیفزاید. هدفش «بنیاد نهادن و باز گردانیدن نظم و سامان [بود] -نظمی نوین و قدیمی، نظمی جدید و باستانی، اما ابداً نه امروزی- نظم سخت کوشی، نظم کار، نظم مرد کارگر...»^{۲۳}

آیا پگی دموکرات بود؟ مسلماً او به اینکه عده‌ای صرفاً رأی به صندوق بریزند و چند نفری اکثریت را آلت دست قرار دهند، اعتقاد نداشت. اما به معنای خاصی که سورل ممکن نبود دموکرات محسوب شود، دموکرات بود. منفی‌بافیهای ویرانگر سورل را نداشت. «حقیقت باطنی» جمهوری و انقلاب کبیر را که عامه فرانسویان بدان مؤمن بودند، با معصومیتی کودکانه قبول داشت. حکومت خوب را حکومت گروهی از اشراف برخاسته از قشرهای گوناگون جامعه می‌دانست که شرفشان به لیاقت فطری و شایستگی شخصی و بنیاد کارشان سخت کوشی باشد. به همین وجه، وقتی خود را کاتولیک اعلام می‌کرد، پایه ایمانش اعتقاد راسخ به درستی ارزشهای مردم و صحت درکشان از مذهب کاتولیک بود. به ادعای او، احسان و گذشت می‌بایست بار دیگر محور تعالیم دین مسیح قرار بگیرد، زیرا وحشت-انگیز بود که کلیسا به منافع طبقات بالا خدمت کند و اینگونه از تعالیم شخص مسیح منحرف شود.

در فرانسه در ۱۹۱۵، آمیزه‌ای که پگی از جمهوریخواهی و کاتولیسیسم درست کرده بود، از شکفتنیهای عالم ایده‌ئولوژی بود. اما خود او هیچ تناقضی در این ایمان دوگانه نمی‌دید. هر يك از دو جنبه این ایمان، نمودار «حقیقت باطنی» جداگانه‌ای بود، و هر دو باهم، موجب دو نظام بزرگ عقیدتی شده و مردم فرانسه را به چنین پدیدار یگانه‌ای در تاریخ مبدل ساخته بودند. هر آنچه در هر اعتقاد اجتماعی یا مذهبی، والا و باطراوت و نورانی بود، پگی آن را «حقیقت باطنی» آن اعتقاد می‌دانست، و وقتی به سطح خودپرستی و منافع حقیر شخصی انحطاط پیدا می‌کرد، در نظر او به «تدبیر و سیاست» مبدل می‌شد. «هر چیز اول (حقیقت باطنی) است و سرانجام کارش به (تدبیر و سیاست) می‌کشد.»

23) Péguy, *Notre Jeunesse*, pp. 144-5.

رجوع کنید همچنین به:

Félicien Challaye, *Péguy socialiste* (Paris, 1954), Ch. 3.

پگی بالاخص به قضیه درفوس نظر داشت، اما عموماً غرضش طبیعت کلی هر نیرویی بود که در جامعه و تاریخ در کار است. او معتقد بود که دو «حقیقت باطنی» بمراتب کمتر با یکدیگر در کین و پیکارند تا دو «سیاست» مربوط به آن دو. حتی می‌توان گفت که هر «حقیقت باطنی» با «حقیقت باطنی» ضد خویش کمتر اختلاف دارد تا با «سیاستی» که به نام خودش معروف است. بنابراین، پگی تناقضی در این پیش‌بینی نمی‌دید که دو «حقیقت باطنی» عظیم جمهوریخواهی و ایمان به مسیحیت، روزی «در يك حرکت عمیق واحد» احیا شوند و دست یکدیگر فرانسه را بلند کنند و به اوج تلاشهای برادر وار برسانند.^{۲۴} بنا به این ملاحظات بود که پگی پس از کشته شدن در جنگ، نماد یگانگی مردم فرانسه شد. مردمی که در نتیجه ۱۲۵ سال کشمکشهای سیاسی و آشوبهای مذهبی به چنان پراکندگی غم‌انگیزی دچار شده بودند. پگی سالها در ستایش ژاندارك ترانه سروده بود و پس از مرگ، خودش نیز مانند او، محور فرهنگ و تفکر ویژه‌ای برای ملت فرانسه شد. در دوره بین دو جنگ، او را شاعری کوچک و پیامبری بزرگ می‌دانستند. اما جنگ دوم جهانی او را به درجه‌خدایی رسانید. در سراسر دوره‌ای که از ۱۹۴۰ تا ۱۹۴۴ فرانسه در اشغال آلمان بود و نهضت مقاومت فعالیت داشت، صدای پگی از گلولی ملتی شهید بیرون می‌آمد. از متها الیه جناح راست تا متها الیه جناح چپ، در تمام طبقات جامعه و اردوهای ایده‌ئولوژیک، همه از سخنان پگی شاهد می‌آوردند و او را نویسنده‌ای می‌دانستند که به ملت فرانسه نشان داده چگونه به روح خویش بازگردد.

پگی برای فرانسویان قدر و قیمتی اختصاصی دارد که یگانگان از درك کامل آن ناتوانند. به این جهت، دید فرانسویان نسبت به او عاری از نقادی و سنجش‌گری است. تقریباً هر چیزی که در باره او نوشته شده از محبتی آمیخته به احترام مایه می‌گیرد. ولی ما که اندکی دورتر ایستاده‌ایم، شاید بتوانیم در قضاوت از شائبه احساسات برکنار بمانیم. باید تصدیق کرد که از پگی اثر منشور عمده‌ای در زمینه‌های نظری بجای نمانده است. پگی تکه تکه می‌اندیشید و افکار نامترقب را ناگهان پهلوی هم قرار می‌داد. البته قدرت او — و از نظر فکری، تنها قدرتش — در همین بوده است. با این وصف، نمی‌توان او را صرفاً مقاله‌نویسی کم‌اهمیت بشمار آورد. احترام و تأملی که نوشته‌هایش در ما

24) Péguy, *Notre Jeunesse*, pp. 17, 27, 50.

برمی‌انگیزد بیش از آن است که بتوانیم او را به این سادگی کنار بگذاریم. اما در عین حال، مشخص کردن قدر و اهمیت خودش نیز مانند معنای نوشته‌های پرافت و خیزش، کار آسانی نیست. اندیشه‌اش می‌لغزد و می‌گریزد و بسادگی بدست نمی‌آید. شاید بالاترین چیزی که بشود گفت این است که پگی می‌دانست چگونه امور آشنا و یومیه را به نحوی نامعمول بیان کند و استعدادی داشت در اینکه فعلیت و طراوت اصلی را به چنین امور بازگرداند. مثالی می‌زنم. در دوره آشوبهای ناسیونالیستی همه گیر، در دوره‌ای که تقریباً همه کس تصور می‌کرد می‌داند ملت یا قوم چیست، پگی به طرزی در این باره سخن می‌گفت که ممکن نبود مردم را تکان ندهد و به تأمل وادار نسازد. سخنانش هم مثل افکار قالبی ناسیونالیستها بود و هم انتر ناسیونالیستهای بشردوست و هوادار همکاریهای بین‌المللی. آنچه را درباره یهودیان نوشته در نظر بگیرید و بخصوص چهره‌ای که به آن‌طرز فراموش نشدنی از برنار لازار نگاشته است. (لازار روزنامه‌نگاری بود که يك تنه پرونده در فوس را دوباره مطرح کرد). تصویر پگی از یهودیان - قومی عمیقاً خسته و مجروح، «نژادی برگزیده و مضطرب» - سرشار از محبت است و مستقیماً کینه‌توزی فرهیختگان یهودستیز را آماج قرار می‌دهد، اما در عین حال نگرانی برانگیز هم هست زیرا نویسنده برخلاف غیر یهودیان «مساہلی» که به جذب یهودیان در جامعه و نادیده انگاشتن فرقه‌های آنان معتقدند، هیچ اثری از احساسات بازاری و سطحی بروز نمی‌دهد. بعکس، پگی تحلیل ناهمانندیهای بین نصارا و یهود را به حدی گسترش می‌دهد که این دو ضد یکدیگر بنظر می‌رسند. او هر وجه افتراق درونی و برونی و هر تفاوت ژرف در «حقیقت باطنی» را مورد تأکید قرار می‌دهد و در عبارتی مشهور می‌گوید «یهودی کسی است که همیشه کتاب خوانده است»، پروتستان در سیصد سال اخیر به خواندن افتاده است و کاتولیک فقط دو نسل است که می‌خواند.^{۲۵}

پگی همین دقت نظر را در مورد قوم خودش هم بکار بسته است. او مردم «فقیر و کاتولیک» فرانسه را چنان به تجربه شخصی می‌شناخت که تاکنون شاید هیچ‌یک از ادیبان هموطنش نشناخته باشد. در کتاب میهن‌ها، فرانسویان را آن‌طور که واقعاً گاهی دستخوش شوق و شغف کودکانه می‌شوند در نظر می‌گیرد و می‌گوید فرانسوی از سخنرانیهای سوسیالیستها خسته شده و از دوره‌های آموزش بزرگسالان که طرفداران در فوس ترتیب

25) Ibid., pp. 72 ff. Note conjointe, p. 132.

می‌دهند به تنگ آمده است و آنچه اکنون دلش در هوای آن پرپر می‌زند موزیک نظامی و اسب و رژه سربازان است و هیچ کدام از این نطق‌های ضدنظامی را که در آن کف می‌زند، برآستی باور ندارد. پگی از این «دورویی» کفرش در می‌آمد و معتقد بود انسان باید یکرو و یکرنگ باشد: «یا باید مخالف جنگ باشد یا موافق آن»؛ ولی نه در عالم حرف، از صمیم قلب. او خود تصمیمش را گرفته بود و طرفدار جنگ بود و بعدها معلوم شد، مدتها پیش از آنکه بیشتر روشنفکران نیز به همان نتیجه برسند، خواست مردمی را که متعلق به ایشان بود درست تشخیص داده است. آنان نیز مانند آلمانیها، تصمیمشان را گرفته بودند و جنگ می‌خواستند. در اوت ۱۹۱۳ ثابت شد که پگی راست می‌گفته است.

در ژوئن ۱۹۱۲ پگی به قصد زیارت با پای پیاده از پاریس به شارتر رفت. این کار او بیش از هر کار دیگرش جنبه سمبلیک پیدا کرده است. یک روایت این است که آلن-فورنیه شش ماه یا یکسال بعد در سفر دوم همراه او رفت. بنابه روایت دیگر، او دوبار قصد کرد با پگی به شارتر برود و هر دو بار در آخرین دقیقه، تغییر برنامه مانع حرکتش شد. ۲۶ به هر حال، مسلم اینکه بین آن دو رابطه دوستی وجود داشته است و هر دو نزد فرانسویان نسل خودشان و نسلهای بعد، نماینده آمالی واحد بوده‌اند. آلن-فورنیه سیزده سال از پگی کوچکتر و بمراتب از او ملایمتر و نرمخوتر بود. در واقع، باید گفت به هیچ وجه خوی ستیزه‌جویی نداشت و منحصراً شخصیتی ادبی و بکل به سیاست بی‌علاقه بود. وجه اشتراك او و پگی تلاش برای وصول به پاکی روح و خلوص دل بود که نزد همه افراد نسل ۱۹۰۵ هدفی ارجمند بشمار می‌رفت. او نیز مانند پگی در نخستین هفته‌های جنگ به کام مرگ رفت. دو هفته پس از مرگ دوستش، در جهنم نبرد نابود شد و دیگر هیچ کس کمترین اثر یا نشانی از او ندید.

آنچه از او به جای مانده، داستان اندوه‌بار عمری کوتاه و بی سرانجام است. آلن-فورنیه پسر آموزگاری اهل یکی از روستاهای نزدیک شهر بورژ در مرکز فرانسه بود. کودکی را به شادمانی گذرانید. محیطش سرشار از زیباییهای شاعرانه طبیعت و احساس مهر و ایمنی ناشی از پابرجایی رسوم دیرین بود. در دوازده سالگی به دبیرستان در پاریس فرستاده شد و سپس برای ادامه تحصیل به برتانی و انگلستان و دوباره به پاریس رفت.

26) Halévy, op. cit., pp. 169-70. Robert Gibson, *The Quest of Alain-Fournier* (New Haven, Conn., 1954), pp. 239-40, 286.

از رفتارهای وحشیانه و خفت آوری که در خدمت سر بازی می‌دید عمیقاً عذاب می‌کشید. عاقبت اندک اندک و با کمرویی شروع به نوشتن کرد و نوشته‌هایش مورد پسند آندره ژید و دیگر پیشتازان برجسته ادبی در پاریس قرار گرفت بطوریکه تا پیش از آغاز جنگ شهری می‌محدود بهم رسانید. ولی فایده نداشت. هیچ چیز جای معصومیت و عطوفت از دست رفته دوران کودکی را نمی‌گرفت و خاطرش را تسکین نمی‌داد و هیچ چیز دل دردمندش را آرام نمی‌بخشید که چرا دختر زیبایی که تنها چند بار او را دیده بود و از دور می‌پرستید، به مرد دیگری شوهر کرده‌است. برای آلن-فورنیه نیز مانند پگی، جنگ تنها راه نجات بود. با اینهمه او توانست از تکه پاره‌های غم‌انگیز زندگیش - از یادهای کودکی و سرخوردگیهای جوانی - داستانی بزرگ بیافریند. در نظر نسل ۱۹۵۵، رمان ملنی بزرگ تأثر انگیزترین یادگارهاست. عطر و طراوت جهانی تازه شناخته و احساسات و هیجانانی که خلوص و پاکیزگی کامل نخستین آشنایی به آنها بازگشته، همه دوباره در این رمان زنده می‌شود. ملنی بزرگ نیز مانند آثار پگی، بکلی فاقد خصلت «فرانسوی» و تقریباً برکنار از هر گونه رنگ شهوانی است. بکلی ما را از قرن نوزدهم و دنیای «واقع‌گرای» اخلاق و آداب بورژوازی و دل‌مشغولی به زنا و خیانت جنسی دور می‌کند و همه این امور را پشت سر می‌گذارد. رمان آلن-فورنیه بیشتر داستان نکاپو و جستجوست - جستجوی معصومیت و پویش برای یافتن حقیقتی وصف‌ناپذیر که فقط در لحظات شدت و حدت خود آگاهی به نیروی کشف و شهود می‌توان بدان رسید.

من در جستجوی چیزی هستم بازهم راز آمیز تر - در جستجوی راهی که حکایت آن در کتابها آمده است: راه قدیمی فرو بسته‌ای که شاهزاده بتنگ آمده از خستگی، مدخل آن را نمی‌یافت و سرانجام بامدادان در لحظه نو میدی پیدا می‌شود، هنگامی که دیگر از یاد برده‌اید که ساعت بزودی یازده خواهد شد یا نیمروز... ناگهان شاخ و برگهای درهم پیچیده را کنار می‌زنید... و کوچه باغی دراز و تاریک پدیدار می‌شود که پایانش دایره‌ای کوچک و نورانی است.

راز پنهان لمحهای به چشم می‌خورد، اما شناخت کاملش هرگز ممکن نیست. عاقبت ملنی می‌نویسد: «ماجرای ما تمام شد. زمستان امسال مانند گور، مرده است. شاید تنها مرگ در لحظه‌ای که می‌میریم، کلید و دنباله و پایان این ماجرای نافرجام را به ما بدهد.»^{۲۷}

۲۷) نویسنده برگردان انگلیسی عباراتی را که از آلن-فورنیه نقل شده، از ترجمه زیر گرفته است:

III- داستان نویسی در جهان بورژوازی: آندره ژید و توماس مان

ملن بزگک ابتدا از ژوئیه تا نوامبر ۱۹۱۳ در جریده نودل دو فرانسز به چاپ رسید و این خود حاکی از وجود پیوندهای روحی میان جهان شارل پگی و دنیای آندره ژید است. کایه دو لاکزن در عالم نویسنده گی سیاسی متعهد، پای بند راستی و درستی بود و مطالب «قالی» را بر نمی تابد؛ نودل دو فرانسز در قلمرو ادبیات ناب دارای همین خصلت بود. نودل دو در ۱۹۰۸، هشت سال پس از کایه، بنیاد شده بود و مانند آن نشریه محصول نخستین تکانهای قرن جدید بود، اما هدفش زنده کردن «پاکی و شفافیت» اندیشه و بیان کلاسیک بود و می خواست با «هوشیاری در نقد و سنجش، حق وجدان بیدار [آدمی] را ادا کند» و در همان حال، مشوق آزمودن راههای نو در ادبیات باشد. این دو هدف بظاهر متضاد، برآستی با یکدیگر منافات نداشتند: مقصود از انتشار نودل دو در هر دو مورد، مبارزه با طرز فکر بازاری و ظرافتهای سطحی و بی ارزش بود. تنها به فاصله چند سال، نودل دو در هر دو راه به کامیابی فوق العاده دست یافت و، در ۱۹۱۴، شمار مشترکانش به سه برابر کایه می رسید. بخش انتشار کتاب که در ۱۹۱۱ به مجله افزوده شد، بسرعت به مقام گزیده ترین ناشر در فرانسه رسید و غایت آرزوی هر نویسنده فرانسوی جوان این بود که نام آن مؤسسه پشت جلد کتابش نقش بندد.^{۲۸} اعتبار و حسن شهرت نودل دو فرانسز و شریکش، شرکت گالیمار، پس از جنگ به جایی رسید که تقریباً همه استعدادهای ادبی درجه اول در فرانسه به انحصار آن مؤسسه درآمدند.

از شش نویسنده جوانی که مجله را تأسیس کردند، آندره ژید از نظر قریحه سرآمد همه بود و تقریباً پیشوای معنوی و مراد دیگران بشمار می رفت. ژید برای ما پدیدار نوینی در تاریخ ادبی است. پیشتر، نویسنده نیز یکی از ارباب فنون بود و ادیب هم مانند هر کسی که استعدادی داشت و معاشش از جامعه تأمین می شد، به طور طبیعی و بدون خود بزگک- بینی، سرش به کارش گرم بود. حتی تا اواخر سده هجدهم، تصویری که افراد جامعه از

Alain-Fournier, *The Wanderer*, trans. Françoise Delisle (Boston and New York, 1928), pp. 156, 176.

ما نظر به اهمیت و ظرافت قطعه نقل شده، مستقیماً آن را از فرانسه به فارسی برگردانیدیم.
28) Albert J. Guerard, *André Gide* (Cambridge, Mass., 1951), p. 199. Léon Pierre-Quint, *André Gide: l'homme, sa vie, son oeuvre: entretiens avec Gide et ses contemporains* (Paris, 1952), pp. 41-5.

هنرمند در ذهن داشتند، چیزی جز این نبود. سپس نهضت رمانتیک تصویری جدید پدید آورد و هنرمند را موجودی شورشگر تصویر کرد که از پذیرفتن رسوم قراردادی سر باز می‌زند و از جامعه خویش بیگانه است. در سراسر قرن نوزدهم، این تصویر به گونه‌های مختلف همواره بر اذهان چیره بود و صورتی که در دوره بعد از رمانتیسم در مخیله مردم از هنرمند نقش می‌بست، یا چهره ویرانگری شیطان‌منش بود یا کودکی پاک سرشت که بر قیل و قال عامه جز به دیده تحقیر نمی‌نگریست یا انسانی طرد شده که گناهش داشتن سلیقه‌هایی غیر از دیگران بود و عمداً تهنگنی و کژخویی را در خویشتن پرورش می‌داد.

اما ژید فرق داشت. هنرمندی بود بینهایت جدی و در پای‌بندی به معیارهای ادبی، فوق‌العاده وسواسی و سازش‌ناپذیر که در عین حال نه از قبیل شورشیان بود، نه از زمره هنرنگان با جماعت. برکشیده دانش و فرهنگ لایه بالای طبقه متوسط کشورش بود و عمیقاً در نظام ارزشی آن طبقه ریشه داشت و، از این رو، در نخستین نیمه عمر تلاش می‌کرد، دست کم بظاهر، مطابق انتظاراتی که از او می‌رفت زندگی کند. اما بتدریج ثابت شد که کوششهای بی‌فایده است؛ شکاف پهناورتر از آن بود که ترمیم‌پذیر باشد. با این حال، ژید نخواست مطابق معمول قرن نوزدهم، قیافه بیگانه به خود بگیرد. خودش راهی برای ساختن با وضع دشوار و بی‌سابقه‌ای که پیش آمده بود، درست کرد و در ضمن این کار نشان داد که داستان‌نویس در قرن بیستم ممکن است در عین حسرت بردن به ارزشهای استوار طبقه متوسط در قرن نوزدهم و به رغم خواست خودش، با آن ارزشها مخالفت بورزد و از خود ارزشهای تازه بیاورد. ژید از همان اوایل دریافت که زندگی خصوصیش برای عده‌ای الگو شده است و جوانتران می‌خواهند از او سرمشق بگیرند و بیاموزند که در حیاتی که وقف آفرینش ادبی شود، چگونه باید گام بردارند.

ژید یکبار به ژاک مارتین گفت: «من از دروغ و بی‌صدافتی بیزارم و شاید پروتستان بودم در همین نهفته است.»^{۲۹} پروتستان تبار بودن، به این احساس در ژید دامن می‌زد که بین هنرمند و محیط سازگاری میسر نیست. همچنین وقوف او به اینکه نیاکانش با دیگر فرانسویان اختلاف مذهب داشته‌اند، موجب تشدید آگاهی به تفاوت‌های غوغا برانگیزی می‌شد که وی در درون خویش احساس می‌کرد. جامعه پروتستانهای فرانسه همیشه در اقلیت بوده است اما بمراتب بیش از آنکه از چنین اقلیتی انتظار می‌رفته در فعالیت‌های بازرگانی

29) *Journals of André Gide*, II, 339.

یادداشت مربوط به ۲۱ دسامبر ۱۹۲۳.

و اجتماعی و سیاسی و بخصوص علمی سهم بوده است و از این بابت همواره به خود می‌بالیده و احساس می‌کرده در اجتماع کشورش مقام ویژه‌ای داراست. ژید از جهت اینکه می‌دانست به چنین اقلیتی تعلق دارد - اقلیتی که به حکم خدا یا تقدیر برای اجرای مقاصد ویژه یا دچار شدن به وسوسه‌های مخصوص برگزیده شده است - همواره نمونه‌ی پروتستان راستین فرانسوی بود. افزون بر این، او به سبب کالوینیست بودن، وارث سنت «معاینه نفس» نیز شده بود که اقتضا داشت مؤمنان دائماً و بدون کمترین گذشت به وجدان خویش مراجعه کنند مبداً غفلتاً از شمول رحمت ایزدی خارج شده باشند. بنابراین، ژید نیز مانند ماکس وبر، به پیروی از اصول اخلاقی مذهب پروتستان در طلب صداقت تام و تمام عیار تلاش می‌کرد، منتها تکاپویش صورت اینجهانی یا دنیوی داشت. به هر حال حقیقت را می‌بایست یافت و به مردم اعلام کرد، صرف نظر از اینکه این کار به زیان چه کسی تمام شود. ولی چگونه می‌شد دانست که حقیقت چیست؟ چگونه می‌بایست صداقت راستین را از دلیل تراشیهایی که زیر نقاب حقیقت چهره نهان می‌کردند، تمیز داد؟ ژید مدتها پیش از آنکه حتی یک سطر از آثار فروید را خوانده باشد، از چنین سؤالها عذاب می‌کشید و بی‌آنکه متوجه باشد، به مسأله اساسی روانکاوی پی برده بود. آموخته بود که چگونه از طریق شخصیتهایی که در داستانهایش می‌آفرید، توجه را به دامهایی جلب کند که ضمیر ناخود آگاه سر راه انسان از همه جا بیخبر می‌گستراند، مانند خواهش جنسی زیر سرپوش شوق به مشارکت در عبادت، انگیزه آدمکشی در پس لبخندهای دلپذیر نوجوانان و جز اینها. در همان حال می‌کوشید در یادداشتهای روزانه‌اش به اعماق روح خویش نفوذ کند و وحشزده مشاهده می‌کرد که آنچه در آنجا نهفته کافی است که حتی کسی را که برخلاف خودش نه شوهری وفادار است، نه مردی آبرومند در جامعه و نه فرزند لایه بالای بورژوازی پروتستان، به تأمل وا دارد. پی می‌برد که غیر از دیگران است و طبقه متوسط جامعه جهانگزارترین تیر تحقیر و تنفر را معمولاً به سوی کسانی مانند او رها می‌کند.

ژید نخستین بار در اواسط دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ در شمال افریقا، هنگامی که پیش از سی سالگی به تشویق موزیانه اسکار وایلد به آن دیار رفته بود، به تمایل خویش به همجنس-بازی پی برد. ولی هنوز تا وقوف به آنچه باعث تفاوتش با دیگران می‌شد و بخصوص ناسازگاری با فطرت خویش، فاصله‌ای دراز در پیش داشت و می‌بایست حتی راهی درازتر پیماید تا به مرحله اعتراف صریح به خواهشهای ممنوع خود برسد. همه این مراحل را ژید در سی سال بعد پشت سر گذارد. مهمترین سلسله آثار او را که در ظرف ربع قرن از

ضد اخلاق (۱۹۰۲) شروع شد و در ۱۹۲۶ با سکه‌سازان^{۳۰} و زندگینامه‌اش پایان یافت، به يك اعتبار می‌توان به تلاش تدریجی وی برای آشکار ساختن سرشت خودش تعبیر کرد. کارنامه ادبی ژید نخست پر از اقرارهای نیمه صریح و خاموشیهای ناگهانی و استارهای مصلحتی بود. اما با گذشت سالها، اقرارها رفته رفته فاش‌تر و تردیدناپذیر شد و تنها متدینان کندذهنی مانند پل کلودل پی نمی‌بردند که مقصود ژید چیست.^{۳۱}

آنچه بیش از هر چیز مانع ژید از فاش‌گویی کامل می‌شد، حفظ احترام همسرش بود. با اینهمه، او می‌دانست که دیر با زود حقیقت باید فاش شود و «قصد داشت حتی به قیمت طمن و تمسخر و دشنام... عزت نفس را به کسانی که در افکار عمومی داغ هرزگی و فساد خورده بودند، بازگرداند و چنین کاری را رسالت خویش می‌دانست...»^{۳۲} او به خطرها آگاه بود؛ می‌دانست که پروست یکسره غیر از این فکر می‌کند و تمایلات ممنوع خویش را [گرایشهایی] «دوزخی» می‌داند و در رمانش، دلدارانی را که از جنس مذکر بوده‌اند با نامهای زنانه روی صحنه می‌آورد و حتی یکبار شخصاً به خود وی پند داده‌است که «هر چه می‌خواهی بگو... منتها به شرط آنکه هرگز نگویی من.»^{۳۳} با همه این اوصاف، ژید بی‌اختیار به سوی اعتراف کامل رانده می‌شد. می‌خواست آنچه را پروست و وایلد سعی در تکذیبش داشتند، خود به همه اعلام کند و حاضر بود برخلاف اسکار وایلد که «شهید» نمایی کرده بود، آشکارا و بی‌پروا با حمله‌ها روبرو شود.

ژید سرانجام هنگامی زبان به اعتراف کامل گشود که سنش به حدود پنجاه و پنج می‌رسید اما، برخلاف انتظار، با طوفان خشم و ناسزا روبرو نشد. گذشت سالها کار خود را کرده بود. البته بسیاری کسان، بویژه متدینان، ابراز انزجار کردند. ولی تا اواسط دهه ۱۹۲۵-۱۹۳۰، آنانکه از عمق و حساسیت فکری بیشتر بهره می‌بردند، با مشاهده رفتار جوانان دوره پس از جنگ و شنیدن اعترافات نیمه صریح دیگر هنرمندان و، از همه بالاتر، خواندن کتابهای فروید، رفته رفته آموخته بودند که تمایلات دو جنسی را در بعضی آدمیان بپذیرند و قبول کنند که بخش شایان ملاحظه‌ای از افراد هر يك از دو جنس،

30) A. Gide, *Les Faux-Monnayeurs* (The Counterfeiters).

31) Robert Mallet (ed.), *Paul Claudel et André Gide: Correspondance, 1899-1926* (Paris, 1949).

32) Jean Schlumberger, *Madeleine et André Gide* (Paris, 1956), pp. 170-1, 176-7.

33) *Journals of André Gide*, II, 265.

یادداشت مربوط به ۱۴ مه ۱۹۲۱. نگاه کنید همچنین به یادداشت‌های چهارشنبه بعد و ۲ دسامبر همان سال.

بی اختیار می‌خواهد نقش جنس مخالف را ایفا کند.^{۳۴}

با اینهمه، شهامت ژید را نباید دست‌کم گرفت. شاید نخستین بار پس از دوران باستان [در یونان و روم] بود که یکی از چهره‌های اجتماعی سرشناس در جهان غرب، علناً به خواهشهای «ممنوع» خویش اعتراف می‌کرد. اعترافات او در پیدایش اصول تساهل و بردباری در اخلاقیات قرن بیستم سهمی بسزا داشته است. آنچه را فروید در قالب تصورات انتزاعی و به زبان پوشیده پزشکی گفته بود، ژید وارد بحث علنی در محضر ادب دوستان کرد. همانگونه که آثار فروید زمینه را برای درک عمیقتر مسألهٔ مناسبات خسار ج از پیوند زناشویی هموار ساخته بود، اعترافات ژید نیز باید مهمترین سابقه در مبارزهٔ همجنس‌گرایان برای جلب رفتار انسانی‌تر در جامعه محسوب گردد. در هر دو مورد، آنچه نخست در سطح «عالیتر» اندیشه و ادب ابراز شد، به فاصلهٔ يك نسل کم‌کم نگرش مردم را در سطح فرهنگ نیمه‌عامیانه به شکل تازه‌ای درآورد.

اعتراف ژید به همجنس‌گرایی، تنها یکی از جنبه‌ها - منتهای جنبهٔ جنجالی - کوشش وی برای تعریف مجدد میزانهای اخلاقی در جامعهٔ معاصر بود و ضمناً عذاب او را از دست و پنجه نرم کردن با این مسألهٔ بزرگتر نشان می‌داد که کسی که در درون خویش گرفتار خواستهای متضاد است، چگونه بسا وجود این می‌تواند میان آن خواستها تلاطم و هماهنگی برقرار سازد و به جلب احترام دیگران موفق شود و در عین حال در نزد خودش نیز احساس سربلندی کند. مسألهٔ این بود که چگونه می‌توان به یافتن اصولی در اخلاق کامیاب شد که از سویی رفتارهای محکوم در جامعه را در بر بگیرد و، از سوی دیگر، امور عرفاً متباین را با هم آشتی دهد. بار دیگر تکرار می‌کنیم که ژید قلباً همیشه پروتستان باقی ماند و تشنهٔ اخلاق و وجدان آسوده بود. اما در عین حال، بیش از حدعادی از لذت‌های حسی به جوش می‌آمد و احساس می‌کرد محرومیت از این لذایذ نیز فی‌نفسه مغایر با اخلاق و خلاف ناموس طبیعت است. بنابراین، برخلاف وبر، نمی‌خواست مسألهٔ تضاد را با ایجاد دو نظام اخلاقی رقیب در دو قطب مقابل حل کند و ترجیح می‌داد در عین تضاد زندگی کند و تناقضاتی را که در خود می‌دید، بپذیرد. سعی داشت به طریقی زندگی کند که به رغم مغایرت ظاهری با اخلاق - و شاید حتی به سبب آن - منطبق با اصول اخلاق باشد. تصور او از سرشت آدمی شامل اموری آنچنان غریب و فتنه‌انگیز می‌شد که تا آن روز هیچ‌کس در جهان غرب از آن

34) Pierre-Quint, op. cit., pp. 26-7, 64-8.

فرا تر نرفته بود. ژید می‌خواست به اثبات برساند که کسی ممکن است «ضد اخلاق» باشد و در عین حال با عزت نفس و حس مسؤولیت و انسان دوستی زندگی کند.

بحث در اخلاقیات ژید ما را از موضوع اصلی کتاب دور کرد، اما شاید به طور غیر مستقیم نشان داده باشد که در دهه پیش از جنگ جهانی اول، هنرمندان نیز به مسائلی همانند مشکلات نظریه پردازان اجتماعی مشغول بودند. دیدیم که ژید نیز مانند ما کس و بر، پیوسته نگران مسأله تضاد در رفتار آدمیان بود و هر دو در زندگی زیر این فشار دائم بسر می‌بردند که چگونه نیروهای متضادی را که در درونشان در جدال بودند، از ستیزه بازدارند. در عین حال، هر دو اعتقاد راسخ داشتند که در دوره‌ای از تاریخ زندگی می‌کنند که هیچ قاعده ثابتی وجود ندارد و به هیچ رو معلوم نیست کجا باید به دنبال قواعد جدید رفت.

احساس فروپاشیدگی معیارهای پذیرفته شده را قبلاً نیز در مطالعه تلاشهای ترولیچ و ماینکه و مسائل لاینحل ایشان مشاهده کرده‌ایم و دیده‌ایم که چگونه همین احساس، در شکاکیت و بدبینی پاره‌تو و نظر تیره و تار و بر نسبت به آینده و نظریه روانکاوی فروید که همه چیز را در خود حل می‌کرد، مشهود بود. ولی اینان به سبب شخصیت قوی و حس وظیفه شناسی، نمی‌گذاشتند ایمانشان نسبت به چند اصل سردستی و تقریبی که نزدشان به صورت ملاک مطلق درآمده بود، از دست برود و همگی بدون استثنا از اینکه نسبی گرا خوانده شوند، ابا داشتند. اما در مورد هنرمندان، وضع تفاوت می‌کرد. نظریه پردازان اجتماعی به نسبی گرایی میدان نمی‌دادند ولی نویسندگانی که سر و کارشان با تخیل و آفرینش هنری بود، از این کار باکی نداشتند و کم کم قضیه به جایی رسید که در داستان نویسی و نمایشنامه پردازی در اوایل قرن بیستم، تصور اینکه همه چیز نسبی است به اندیشه‌ای قالبی و تکراری مبدل شد و قاعده بر این قرار گرفت که نه اخلاق سر و تهی دارد نه فلسفه. بنابراین، به این اعتبار می‌توان چنین گفت که آنچه را متفکران اجتماعی به سکوت بر گذار کرده یا حتی مردود دانسته بودند، داستان نویسان و نمایشنامه پردازان به کمال رسانیدند و با معصومیت کسانی که از حس مسؤولیت بیخبرند، نهایتاً تن به استنتاجهایی دادند که فیلسوفان و جامعه‌شناسان حاضر به پذیرفتن آنها نبودند.

در آثار قدیمتر آندره ژید و توماس مان و در نوشته‌های پخته‌تر هرمان هسه و لوییچی پیراندلو، به این نکته بر می‌خوریم که نویسنده آنچه را خلاف اخلاق است، سرچشمه

نیروی حیاتی و خلاقیت می‌داند و حتی هنگامی که به اصولی در اخلاق قائل می‌شود، آن اصول را نه ملهم از دین (یا حتی ناشی از مصلحت‌اندیشی)، بلکه صرفاً «برساخته»‌ای معرفی می‌کند که آدمی آگاهانه و به‌طور ارادی ایجاد کرده است. قدر مشترك تعقل اجتماعی و تخیل ادبی این احساس است که شعور یا خودآگاهی هر کس، آفرینندهٔ دنیای مخصوص به اوست. آنچه اندیشهٔ اجتماعی و ادبیات را به یکدیگر می‌پیوندد، مفهوم «خودآگاهی» و «برساختن» است، یعنی این تصور که هر کس برای اینکه قادر به تحمل زندگی شود، جهانی خصوصی برای خود «بر می‌سازد» یا «جعل می‌کند».

بنابراین، مفهوم واقعیت در ادبیات اوایل قرن بیستم، صورتی فوق‌العاده مشکوک و مسأله‌ساز به‌خود می‌گیرد. آثار هنرمندان مشحون از این احساس است که هیچ چیز آنگونه که می‌نماید نیست و از هر واقعیت روایت‌های متناقض وجود دارد و حقیقت ژرف‌تری هست که به وصف نمی‌آید و آدمی تنها در لحظه‌های درک مستقیم و ژرف‌بینی به دریافت آن کامیاب می‌شود. این همان حالتی است که در داستان آلن-فورنیه به آن برخوردیم. از دیگر ممیزات آثار قدیمتر مان و ژید، غافل‌گیری روانی و تضاد نقیض است که همچنین در اواخر رمان پروست، در جستجوی زمان از دست رفته^{۲۵}، دیده می‌شود، هنگامی که بناگاه کلیهٔ مناسبات استوار بین اشخاص و موقعیتها بهم می‌خورد و تغییر ماهیت می‌دهد. همین خصوصیت به‌طور ضمنی — به صورت سرپوش برداشتن از منش پنهانی اشخاص داستان — محور نمایشنامه‌های پیراندلو نیز هست. ماهیت مشکوک و مبهم حقایق روانی هیچ‌کجا شدیدتر از آثار پیراندلو بیان نشده است. پروست و هسه و ژید و مان عاقبت تصویری را که از حقیقت دارند به ما آشکار می‌کنند؛ پیراندلو همچنان ما را در شبههٔ ابدی باقی می‌گذارد.

و سرانجام باید ذکر کرد که از «پنهان پژوهی» و «ژرف کاوی» به میان آورد که در تحلیل آثار برگسون و فروید و یونگ ما را به خود مشغول داشت ولی آشکارترین بازتابش در نوشته‌های هنری و تخیلی بچشم می‌خورد. همین‌طور است مفهوم ضمیر ناخودآگاه که مخزن خاطرات نازدودنی بحساب می‌آید و در داستانهای اوایل قرن بیستم بکرات به آن بر می‌خوریم و نیز دل‌مشغولی شدید داستان‌نویسان به «دیمومت» — یعنی آنگونه کیفیت نفسانی که در نتیجهٔ سیر باطنی در زمان حاصل می‌شود. مسأله‌ای که در اینجا مطرح است احساس شخص است از زمانی که بر او می‌گذرد و عمل ضمیر ناخودآگاه در کوتاه یا بلندمدت یا ناندن

35) Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu* (Remembrance of Things Past).

زمان و پیچ و خمها و فریکاریهایی که در این عمل دخیل است. احساس خاصی که از خواندن ملن بزرگ یا کوهستان جادو^{۳۶} یا در جستجوی زمان از دست رفته دست می‌دهد ناشی از همین کیفیت است که خود بیش از هر صفت دیگر موجب شده که اهل نظر متفقاً در جستجوی زمان از دست رفته را شاخص‌ترین رمان اوایل قرن بیستم بدانند.

این دل‌مشغولیه‌ها که اهل تعقل اجتماعی و تخیل ادبی هر دو در آنها شریک بودند، هنگامی که به بررسی شرایط دیگرگونه سالهای بلافاصله پس از جنگ جهانی اول برسیم، روشتر پدیدار خواهند شد. فعلاً همین قدر می‌گوییم که نزد توماس مان نیز که، مانند ژید، در ایام پیش از جنگ شهرت قابل ملاحظه‌ای بهم رسانیده بود، همین شیوه پرداخت و همین نحوه تخیل اینجا و آنجا بچشم می‌خورد که محصول قرن بیستم بود ولی فقط در دوره پس از جنگ به کمال رسید.

بحث درباره رمان دیالکتیکی توماس مان، کوهستان جادو، به فصل بعد موکول می‌شود. عجالتاً به ذکر همانندیهای دوره اولیه زندگی و آثار قدیمتر مان و ژید بسنده می‌کنیم. برخورد با مسأله نسبی‌گرایی در اخلاق برای هر دو آنها اجتناب‌ناپذیر بود، زیرا اصطکاک مقتضیات ظاهری زندگی در جامعه بورژوازی با ضروریات ذاتی خلاقیت هنری، قهرأ می‌بایست به طرح چنین مسأله‌ای بینجامد. مان نیز مانند ژید، فرزند خانواده‌ای از لایه بالای طبقه متوسط بود و متانت و خونسردی خاص اعیان شهرنشین شمال اروپا در او طبیعت ثانوی شده بود. هر دو بخشی از وجودشان در سراسر عمر مقید به قیود رسمی موروثی و خانوادگی باقی ماند. گرچه مان نیز در یکی از آثارش مسأله همجنس‌گرایی را پیش کشید، برخلاف ژید، تأکید شدید بر آن نورزید. داستان کوتاهی که زیرعنوان «مرگ در ونیز»^{۳۷} نوشت، هنگام انتشار در ۱۹۱۱ جنجالی برانگیخت. کسانی که افکار اشتفان گئورگه در خصوص اخلاق اشرافی همنشینی و مؤانست با مردان در دلشان اثر کرده بود، سخت به ستایش آمدند که چگونه مان با این ظرافت و حساسیت و در عین حال با چنین هوشیاری نسبت به بازیهای روزگار، عشق شورانگیز نویسنده‌ای میانسال را به سری ماهرو توصیف کرده است.^{۳۸} ولی غرض مان از نوشتن «مرگ در ونیز» فقط این نبود. او

36) Thomas Mann, *Der Zauberberg* (The Magic Mountain).

37) Thomas Mann, *Der Tod in Venedig* (Death in Venice).

38) Arnold Bauer, op. cit., pp. 42, 48-9.

به هیچ وجه در عقاید گئورگه راجع به مجاز بودن گروهی خاص به بی بند و باری و خوار داشتن عامه مردم، شریک نبود و، بر خلاف ژید، شخصاً از هیچ گونه اخلاقیات نامتعارف مقتبس از یونان باستان پیروی نمی کرد و، در واقع، به هیچ موضع اخلاقی خاصی که خواسته و دانسته ایجاد شده باشد مقید نبود و فقط می خواست هنرمندی مستقل باشد و در خور چنین مقامی زندگی کند و آزاد از بند طبقه و پیشداوری، تسلط خویش را بر هنرش به کمال برساند. در داستان «تونو کروگر» که هشت سال پس از «مرگ در ونیز» منتشر شد، مان امیدها و ناامیدیهای ایام جوانی خویش را با امانت بیشتر تصویر می کند. «تونو کروگر» در حقیقت داستان رهایی نویسنده از بستگیهای جوانی است و، در عین حال، تأسف از پشت کردن به دنیای ساده ای که نظم عادی و یومیه بر آن حکمفرماست. به قول قهرمان داستان، سرگذشت «فرد بورژوازی است که به کزراهه هنر افتاده است، مردی که به رسوم و عادات اجتماعی پشت پا زده ولی هنوز دلش در هوای آبرو و اعتبار است، هنرمندی که یکدل و صمیمی نیست»:

من میان دو جهان گیر کرده ام. در هیچ یک جا نیفتاده ام و، در نتیجه، آزار می کشم. ... من از دیدن موجودات سرد و گردن فرازی که هر چه بادا باد می گویند و به دنبال زیباییهای بزرگ و جادویی می روند و «بشر» را خوار می دارند، به ستایش می آیم ولی به حالشان رشک نمی برم، زیرا تنها چیزی که ممکن است ادیب را به شاعر مبدل کند همین عشق بورژوازی من به انسان بودن و زنده بودن و عادی بودن است که گرمی و خوبی و خوشحویی، همه از آن مایه می گیرند. ... ۳۹

توماس مان نیز مانند آندره ژید، هنوز در سالهای پیش از جنگ نیاموخته بود که چگونه بین تضادهای درونی خویش هماهنگی برقرار کند. آشتی متقابلان با یکدیگر، می بایست تا اواسط دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ به تعویق بیفتد.

IV- میراث اخلاقی جنگ: اسپنگلر و «ریش سفیدان»

در ضمن بحثی که راجع به حال و کار افراد برجسته نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ داشتیم، ضروری بود که گاهی به برخوردشان با مسأله جنگ جهانی اول نیز اشاره بکنیم. هیچ یک از ایشان

39) Thomas Mann, «Tonio Kröger», *Stories of Three Decades*, trans. H.T. Lowe-Porter (New York, 1936), p. 132.

در بر افروختن آتش جنگ دخالتی نداشت و مصدر مقامات بر مسؤولیت اجتماعی و سیاسی نبود و حتی کسانی مانند ماکس وبر که به سیاست علاقه‌مند بودند، فقط می‌بایست به اعلام خطر درباره آن فاجعه در شرف وقوع بسنده کنند. وقتی جنگ در گرفت، همگی نشان از جبهه رفتن گذشته بود و چاره‌ای نداشتند جز اینکه صرفاً ناظر باشند.

ولی هر کدامشان نقش ناظر را به گونه‌ای دیگر تعبیر می‌کرد. در يك قطب، فرانسویانی مانند برگسون و دورکم بودند که در میهن پرستی جای چون و چرا نمی‌دیدند و در خدمت به وطنشان خستگی نمی‌شناختند و به حقانیت کشورشان اعتقاد تام داشتند. در قطب دیگر، کسانی بودند مانند سه منتقد مارکس - کروچه و پاره‌تو و سورل - که احساس می‌کردند به حکم وظیفه باید از کشمکشها برکنار بمانند و اغراض و مقاصد هر دو طرف درگیر در جنگ را با شکایت تلقی کنند. کروچه، چنانکه دیدیم، لاقلاً به وظایف سناتوری خویش در ایتالیا عمل می‌کرد. اما پاره‌تو و سورل حدی برای تسمخر و زخم زبان نمی‌شناختند و هیچ برتری و ترجیحی در هیچ يك از طرفین جنگ نمی‌دیدند و سراسر ماجرا را نزاع بین دو گروه ذینفع رقیب در طبقهٔ جاکم اروپا می‌دانستند که وارد خونریزیهای انتحاری شده‌اند. سورل بخصوص عمیقاً از مقتدای خویش در فلسفه - یعنی برگسون - مأیوس بود، زیرا احساس می‌کرد که او به صف روشنفکران سلاح بدست پیوسته است.^{۴۰}

در میان این دو قطب، فروید بود که به بیطرف ماندن بیش از مبارزه تمایل داشت. نسبت به تلاشهای جنگی کشورش اتریش توجه شایسته نشان می‌داد و مانند همهٔ مردم، نگران سلامت پسرانش بود که به نظام رفته بودند، اما بیش از هر چیز تحت تأثیر این قضیه بود که جنگ چگونه رویهٔ نازک فرهنگ و تمدن را از همه چیز زدوده و فرق بین راست و دروغ را محو کرده است. آنچه سخت او را تکان می‌داد این بود که «حتی بهترین متفکران، تنگ نظری و عناد نشان می‌دهند و در برابر قویترین دلایل لجاج می‌ورزند و مشکوک‌ترین سخنان را بدون نقد و سنجش، ساده‌لوحانه باور می‌کند.»^{۴۱} به نظر فروید، رفتار اروپاییان در جنگ، دلیل وحشتناک صحت گفته‌های پیشین خود وی دربارهٔ طبیعت آدمی بود.

40) Andreu, «Bergson et Sor-el.» op. cit., III, pp. 61-4.

41) S. Freud, «Thoughts for the Times on War and Death», *Imago*, V (1915).

ترجمهٔ انگلیسی به سرپرستی Joan Riviere:
Collected Papers, IV (London, 1925), p. 302.

بعضی روشنفکران دیگر نیز از قبیل سه متفکر آلمانی - ترولچ و ماینکه و وبر - که نامشان در بسیاری مواقع در این کتاب همراه باهم آمده است، مانند فروید برای حفظ نوعی توازن فکری می کوشیدند، ولی احساسات میهنی موجب می شد که بیش از او پاره‌ای امور را به سکوت بر گذار کنند. وبر با وجود بیم و تردید دربارهٔ لیاقت و کفایت رهبران کشورش، نمی توانست از این احساس خودداری کند که جنگ به سبب ایثار و از خود گذشتگی‌هایی که در هموطنانش برانگیخته، واقعه‌ای «باشکوه و شگرف» بوده است. ترولچ و ماینکه نیز - دست کم در نخستین سالهای جنگ - به همین وجه تحت تأثیر عواطف شبه مذهبی مستولی بر عامه خلق قرار گرفته بودند و از صمیم دل با وبر همداستان بودند که آلمانیها برای حفظ تمدن اروپا از سیطرهٔ ارزشهای مردم روسیه و کشورهای لاتین و انگلوساکسن، «در قبال تاریخ مسؤولند»^{۴۲}

شگفت اینک حتی در چنین قله‌های اندیشه نیز برخورد متفکران با برخورد مردم عادی در هر کشور شباهت نزدیک داشت. به نظر تصادفی نمی رسد که متفکران فرانسه از همه کمتر چون و چرا می کردند، متفکران آلمان بین میهن پرستی و بیم از آینده مردم مانده بودند و فقط آن دو متفکر ایتالیایی [یعنی کروچه و پاردتو] و آن دانشمند اتریشی [یعنی فروید] خویشتن را از ستیزه‌گریها برکنار نگاه می داشتند. بعدها در دههٔ ۱۹۲۰-۱۹۳۰، هنگامی که مردم به گذشته مراجعه می کردند و سالهای جنگ را از نظر می گذرانیدند، همین نگرش اخیر بود که شایستهٔ متفکران می نمود، زیرا معلوم شد از نظر رشد فکری و کامیابیهای علمی نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰، جنگ دورهٔ فترتی بیش نبوده است.

در زمستان ۱۹۱۸-۱۹۱۹، وقتی نویسندگان و متفکران اروپایی خواستند کارهای نیمه تمامشان را از سر بگیرند و به پیشه‌های سابقشان برگردند، متوجه شدند که جنگ در محافل که قبلاً می شناختند، پاره‌ای دگرگونیهای پر معنا ایجاد کرده است. البته بهم ریختگی ظواهر زندگی در نتیجهٔ خشونت‌گریهای انقلابی و مصایب اقتصادی، هنوز درست آغاز نشده بود، ولی لحن داد و ستد فکری و فضای حاکم بر آن، به طور پنهان تغییر کرده بود. یکی اینکه اندیشه‌های جدید و استعدادهای تازه‌ای که در سالهای جنگ آهسته آهسته مراحل رویش را پیموده بودند، اکنون شکوفان عرض اندام می کردند. از مصادیق این امر،

42) Marianne Weber, op. cit., pp. 571, 626.

کتابهایی بود که به سبب مشکلات نشر در زمان جنگ انتشارشان به تأخیر افتاده بود و اکنون یکباره در کتابفروشیها سبزی شدند. مثل این بود که در چهره‌های سدی را گشوده باشند و ناگهان سیل اندیشه و آفرینندگی به سوی مردم تشنه‌ای که تا آن زمان می‌بایست با اطلاعاتی‌های صادر شده از جبهه بسازند، جریان یافته باشد.

وین که تا پیش از جنگ از نظر فکری و هنری، بیشتر به ده کوره‌ها شباهت داشت، به یکی از مراکز مهم نوجویی در فلسفه مبدل شد.^{۴۳} در ایتالیا، عده‌ای متفکران با قریحه به صحنه آمدند که مهمترین نشان یکی نظریه پرداز نولیبرال، پیرو گویتی، بود و دیگری روشنفکر مارکسیست، آنتونیو گرامشی، که بدبختانه هر دو پیش از اینکه مجال پیدا کنند استعدادشان را کاملاً بظهور برسانند، در نتیجه سرکوبگریهای رژیم فاشیست آن کشور تماسشان با دنیا قطع شد. در فرانسه، پیشتازان ناگهان به سپاه اصلی مبدل شدند. سوررئالیستهای جوان آندره ژید را مبشر حال و هوای پس از جنگ تشخیص دادند و دور او گرد آمدند. نخستین کتاب پرنفوذ ژید، سردیهای واتیکان^{۴۴}، که در آستانه جنگ منتشر شده بود، به صورت الگوی سوررئالیسم درآمد. ژید مواظبت کرده بود که به این کتاب منزلی بیش از استحقاق ندهد و برای اینکه بر جنبه طیبت‌آمیز نوشته‌اش تأکید کرده باشد، آن را از مقوله *soitie*^{۴۵} - یعنی مسخرگی و لودگی - قلمداد کرده بود و در زندگی واقعی نیز با همین حالت خنده و بدون تأیید و تصویب کامل، مسخره‌بازیهای جوانان را دنبال می‌کرد. اما در عین حال، از اینکه هنرمندان و ادب دوستان سبکسر و بازیگوش به حسابش می‌گرفتند، ناخشنود هم نبود و از این رهگذر دوباره احساس جوانی می‌کرد، کما اینکه در ۱۹۲۱ در یادداشت‌های روزانه‌اش نوشت: «هرنسل با پیامی وارد می‌شود که باید آن را برساند. نقش ما کمک به رسانیدن آن پیام است.»^{۴۶}

اما جایی که صحنه فکری پس از پایان جنگ بیش از هر جا تغییر کرد، آلمان بود. پیش از ۱۹۱۴، لطیف‌طبعان و مشکل‌پسندان - یعنی نویسندگان و استادان متین و موقر متعلق به طبقات با فرهنگ - در همه جا، به استثنای محیط بی‌قید و بند مونیخ، سلطه تقریباً بلامعارض

(۴۳) رجوع کنید به فصل دهم.

44) A. Gide, *Les Caves du Vatican* (*Lafcadio's Adventures*).

(۴۵) این اصطلاح اصلاً به معنای حق و بلاهت است و در قرون وسطی در فرانسه به نمایی فکاهی اطلاق می‌شد که بر محور مسائل روز دور می‌زد و بازیگران در آن با لباسهای عجیب و خنده‌آور به صحنه می‌آمدند. معنایی که برای آن در متن ذکر شده از نویسنده است. - م.

46) Guerard, op. cit., pp. 227, 232. Pierre-Quint, op. cit., pp. 58-9. *Journals*, II, 282.

داشتند. اما با پایان جنگ، همه جا معیارها فرو ریخت. مردم توجهشان به مکتبهای ادبیات و هنر مانند اکسپرسیونیسم و به کسانی همچون «دکادانها» [یا منحطها] جلب شد و برلین که روزگاری به پایبندی به رسوم و خشکی شهره بود، برای طالبان بعضی از اقسام خاص هرزگی، جای پاریس را گرفت.

در این گیرودار، نویسندگان ناشناخته‌ای از قبیل اشننگلر و کایسرلینگ بازاری گرم برای متاع ناسره خویش پیدا کردند. این دو متفن «نیمه با سواد» (اصطلاح از خود آلمانیهاست) آنچنان تعبیرهای در بست و پر شور و غلیانی از مسیر تاریخ جهان عرضه می‌کردند که حاصل کار محققان در مقایسه با آن رنگ باخته بنظر می‌رسید. مردم عادی آلمان گیج و حیران، بی‌اختیار گفته‌های جزمی و قطعی اشننگلر را مبنای توجیه بلاهایی که بی‌دلیل به سر کشورشان آمده بود، قرار می‌دادند. غالب اینگونه خوانندگان به جناح راست تعلق داشتند؛ اما حال و هوای چپگرایان هم چندان متفاوت نبود. آنچه در دوره بلافاصله پس از جنگ توجه ناظران را در مورد آلمان جلب می‌کرد، تب آزمودن راههای نو در همه اردوگاههای سیاسی بود که وقتی درست عمل می‌کرد، بوی نویدبخش نشاط حیاتی از آن به مشام می‌رسید ولی جنبه منحوس و مثنوی هم داشت و آن، گونه‌ای هیچ-انگاری بود که در دهه بعد عاقبت بر اذهان و افکار جوانان کشور چیره شد.

متفکران نوآور نسل پیش، در چنین جو آشفشانی خوشتن را در خطر غرق شدن دیدند. با اینکه تجربه‌ای در سیاست نداشتند، درصدد یافتن راهی برای جلوگیری از این سیل برآمدند. کسانی مانند وبر و ترولچ و ماینکه، چنانکه دیدیم، سرانجام به این نتیجه رسیدند که انقلاب نوامبر ۱۹۱۸ واقعه‌ای وحشت‌انگیز ولی جبری بوده است که ناگزیر باید آن را پذیرفت. يك هفته پس از انقلاب، گروهی از اشخاص سرشناس که هدفشان تلفیق دموکراسی سیاسی با ارزشهای قدیمی طبقه متوسط بود، دست به تأسیس حزب دموکرات زدند، از آغاز تأسیس، رنگ روشنفکری حزب از سویی موجب فخر و مباهات پیروان و از سوی دیگر، عامل ضعف بود. ماینکه و ترولچ به تأسیس حزب کمک کردند. وبر مدتی کوتاه پشتیبان آن بود و والتر راتاو بزودی برجسته‌ترین عضو آن شد. ولی حزب نه از انسجام لازم بهره داشت، نه از توان سیاسی کافی و در مسائل داغ و حساس مورد توجه عامه، تردید نشان می‌داد و هرگز نتوانست تصمیم قاطع بگیرد که سرمایه‌گذاری و تصدی خصوصی باید انتخاب شود یا اقتصاد برنامه‌ای و هدایت شده و طرفداری از پرخاشجویی ملی مرجح است یا برآوردن خواسته‌های دول پیروز در جنگ. مرگ فریدریش

ناومان در ۱۹۱۹ و سه سال بعد، قتل راتناو و، در نتیجه، از دست رفتن مؤثرترین و قویترین رهبران حزبی نیز مزید بر علت شد و سرانجام در اواخر دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ حزب راه انحلال در پیش گرفت.

ماینکه در بیان تأسف خویش از این امر، نوشت: «ما... اصلاح گران محافظه کاری بودیم که دیر به صحنه رسیدیم.»^{۴۷} کسانی که پیش از جنگ در مباحثات عمومی و مناظرات هیأت‌های علمی دانشگاه‌ها، خویشان را جوانان لیبرال می‌انگاشتند، اکنون «ریش سفیدان» جمهوری خوانده می‌شدند. وظیفه دلسردکننده‌ای که بردوش گرفته بودند این بود که در وضعی در سیاست که با افراط و تندی با حال و هوای مردم سازگار بود یا تفریط و بی-اعتنایی، راهی معتدل بین این دو قطب پیدا کنند. محافظه کاران نسل جوان به هیچ وجه زیر بار چنین راهی نمی‌رفتند. ناشکیبا و طرفدار تحکم و ضد تعقل بودند، در مکتب جنگ راه اقدام مستقیم را آموخته بودند، از سخنوریهای نیچه و اشتفان گئورگه سرمست بودند و سخت از کسانی که هنوز ارزشهای معقول و انسانی را عزیز می‌داشتند و همچنان می‌خواستند با «بیمایگی و بی فرهنگی» جمهوری وایمار بسازند، احساس انزجار می‌کردند. آزادی-خواهان بزرگ عصر پدرانشان را پسمانده‌های خرف قرن نوزدهم می‌دانستند. به گفته قاتل راتناو، مقتول با وجود ایرادهایی که از قدرتهای گذشته می‌گرفت،

خودش هم متعلق به همان زمان و سرسپرده آن قدرتها بود. آخرین و پرآب‌ترین میوه همان درخت بود و تمامی ارزشها و اندیشه‌ها و اخلاق و اعتقادات و احساسات آن را درخود جمع کرده بود. ... من نمی‌توانستم تحمل کنم که بار دیگر از چنان عصر پوسیده و منفوری عظمت بوجود بیاید. ... نمی‌توانستم تحمل کنم که چنین کسی در مردم تجدید ایمان کند و بار دیگر آنان را به موافقت با خواست و قالبی بکشاند که خواست و قالب دوره‌ای است که در جنگ مرد، دوره‌ای مرده که سه دفعه جان داده است. ...^{۴۸}

حقیقت این بود که همه این «ریش سفیدان»، به استثنای ماینکه، در چهار سال بین ۱۹۱۹ و ۱۹۲۳ مردند، اما پیش از مرگ يك یادگار ادبی بزرگ باقی گذاشتند. در همان سالهایی که آلمان گرفتار تلخکامی ملی و ستیزه‌های داخلی بود، ارنست ترولچ سرانجام

47) F. Meinecke, *Strassburg / Freiburg / Berlin 1901-1919: Erinnerungen*, p. 169.

48) Klemperer, op. cit., pp. 115-16.

این جمله‌ها از قول Ernst von Salomon نقل شده است.

صدای حقیقی خویش را پیدا کرد. مقالاتی که ماهانه به امضای *Spektator* [= ناظر] در نشریه کونست وادت می‌نوشت، بعدها به‌صورت دقیقترین و تکان‌دهنده‌ترین مدارک درباره تلاش جمهوری نوپای آلمان برای ادامه حیات در آمد. ترولیچ در نوشته‌هایش درباره علم کلام یا تاریخ همیشه مطول و مغشوش و بهم‌فشرده می‌نوشت، ولی در این آثار روزنامه‌نگاری و جدلی، صاف و پوست‌کنده لب مطلب را می‌گفت. «نامه‌های ناظر» از جهت «وضوح و صراحت» و «حدت تحلیل» و سنجیدگی و پختگی، از قبیل آثار کمپایی است که گرچه به مناسبت موقع نوشته می‌شود، ارزش جاودان پیدا می‌کند.^{۴۹}

موضوع اصلی در این «نامه‌ها» این بود که با وجود ماهیت متوسط و خصلت تقلیدی دموکراسی و به رغم «سودجوییهای حقیر» رهبران آن و صرف‌نظر از همه چیز، پذیرفتن جمهوری پارلمانی موجود برای طبقه متوسط آلمان ضرورت حتمی دارد. ترولیچ معتقد بود که «مردم‌فریبها و تحریکات وحشتناک» راستگرایان، امکان انجام وظیفه را از هر حکومت وظیفه‌شناسی در آلمان سلب می‌کند. او به مخالفان پریهاوی دولت التماس می‌کرد که دست از غوغا بردارند و عقیده داشت که سازندگی برای آینده تنها به شرطی میسر می‌شود که افراد سرشناس کشور نه فقط «به صورت ظاهر»، بلکه «از صمیم قلب» به دموکراسی و جمهوری رضا بدهند. استدلال او این بود که فقط هنگامی می‌توانیم درصدد ایجاد «وزنه متقابل» اشرافی و محافظه‌کاری برای دموکراسی آلمان برآیم که قبلاً «شرافتمندانه و صمیمانه» نسبت به دموکراسی و جمهوری معتقد شده باشیم.^{۵۰} و بازیابی و بازگردانی انسانیت و عقلانیت (که نزد وی نیز مانند دیگر «ریش‌سفیدان» از هر چیز عزیزتر بود) تنها در چنین صورتی امکان‌پذیر می‌شود. آخرین «نامه ناظر» فقط چهار ماه پیش از مرگ نویسنده آن به چاپ رسید. ترولیچ درحالی که از اضطراب جان به لبش رسیده بود، حتی هنگام نزاع روان نیز دادخواستی بلیغ و پرشور از خود باقی گذاشت که تا دیر نشده باید میراث اخلاقی اروپا را نجات داد.

یکی از محافظه‌کاران جوان آلمانی که در «ریش‌سفیدان» به دیده تحقیر می‌نگریست

49) Eric C. Kollman, «Eine Diagnose der Weimarer Republik: Ernst Troeltschs politische Anschauungen,» *Historische Zeitschrift* (October 1956), p. 302.

50) E. Troeltsch, *Spektator-Briefe: Aufsätze die deutsche Revolution und die Welt-politik 1918-22*, ed. H. Baron (Tübingen, 1924), pp. 52, 144, 299-300.

و عقایدشان را مردود می‌شمرد، مورخ نظریه‌پرداز، اسوالد اشپنگلر، بود که نخستین چاپ کتابش، *ذوال غروب*، در تابستان ۱۹۱۸، درست پیش از پایان جنگ، به بازار آمد. او نیز مانند *ترولیج* از نجات فرهنگ سنتی اروپا سخن می‌گفت و ولی از اینکه عملیات نجات چگونه باید انجام شود، تعبیر دیگری داشت. در واقع، چنانکه پیشتر هم گفتیم، *ترولیج* بعضاً برای پاسخگویی به اشپنگلر، کتابی را که دربارهٔ تعقل تاریخی دردست نگارش داشت، به صورت ناتمام انتشار داده بود.

قول به دگرگونیهای ادواری در تاریخ و اعتقاد به روش تطبیقی در مطالعهٔ فرهنگها، از مدتها پیش بتدریج به صورت یکی از اصول مسلم در تعقل اجتماعی اوایل قرن بیستم درآمده بود. اشپنگلر این نظریه را در *ذوال غروب* به طور کامل صورت بندی کرد. تصور چرخهٔ تاریخی در واقع یکی از دلایل اصلی سورل برای محترم شمردن ارزشهای متعلق به عصرهای ساده‌تر و شکاکیت وی نسبت به «پندار پیشرفت» بود. در پاره‌تو، این مفهوم به شکلی آشکارتر در قالب فرضیهٔ تناوب ادوار ریخته شده بود و حکایت از آن داشت که دوره‌های «بقای پیوستگیها» و «ایجاد بستگیها» بتناوب جانشین یکدیگر می‌شوند. حتی ماکس وبر هم مبانی نظریهٔ ادواری را در آثار خود آورده بود. در مورد حاکم شدن عقل و منطق بر زندگی در جهان غرب، وبر به همان نظریهٔ قدیم سیر مستقیم الخط قائل بود؛ اما در موارد دیگر، تردیدهایی که دربارهٔ پیشرفت فرهنگی و اخلاقی ابراز می‌داشت و حتی نحوه‌ای که مسألهٔ مطالعهٔ تطبیقی ادیان را طرح می‌کرد، خود حاکی از نظریه‌ای درباب جامعه بود که در آن، برخلاف گذشته، برتری غرب مسلم انگاشته نمی‌شد و نظام اوزشی تمدنهای بیگانه متساویاً شایستهٔ بررسی دانسته می‌شد. در واقع باید گفت تا سال ۱۹۱۴، اینگونه نظریات در میان متفکران اجتماعی پیشرفته، عمومیت یافته بود. حتی کسی مانند دورکم که از جهات دیگر همچنان به عقاید قدیمتر پای بند مانده بود، در مطالعهٔ تطبیقی ادیان علناً به قسمی نسبی-گرایی فرهنگی ابراز اعتماد می‌کرد.

اشپنگلر نتیجهٔ نهایی را از چنین گرایشها گرفت. تصور تحولات ادواری در تاریخ و فکر اینکه دوره‌های پیدایش و فرسایش در حیات تمدنهای مختلف بایکدیگر سنجش پذیرند، در آثار معاصران سالخورده‌تر اشپنگلر فقط به عنوان فرضیه‌ای موقت آمده بود. اما او این اندیشه‌ها را در قالب عقیده‌ای جزمی و صریح ریخت و اعتقاد به نسبیت را که از زمان انتقاد های دپلتای از تعقل تاریخی، در بن تفکر تاریخ‌شناسان آلمانی نهفته بود، در معرض دید

همگان قرار داد.^{۵۱} دیلتای و وبر کاملاً به این قضیه آگاه بودند که حقیقت قصوا یا ارزشهای اخلاقی را محال است بتوان از داده‌های تاریخی بدست آورد و دریافته بودند که مورخ یا دانشمند علوم اجتماعی نهایتاً چاره‌ای ندارد جز اینکه ارزشهایی را که خود بدانها قائل است ملاک قرار دهد. پس بدین تعبیر، هر دو آنان نسبی‌گرا بودند ولی در عین حال نمی‌خواستند از تلاش برای دست یافتن به لاقل «عینیت» جزئی و «درون فهمی» یا درک توأم با همدلی ارزشهای بیگانه دست بکشند. اشنپنگلر منکر امکان این دو کار بود و عقیده داشت که نظام ارزشی هیچ جامعه‌ای برای جوامع دیگر قابل درک نیست و جز از این ازدست هیچ مورخی بر نمی‌آید که از ارزشها و خلیقات و معتقدات جامعه خودش در برابر دیگران به هر وسیله‌ای که می‌تواند دفاع کند. محور تفکر دیلتای و وبر و حتی کروچه و ماینکه این بود که باید شور و احساس را که انگیزه پژوهش تاریخی است، از صورت تلطیف شده آن - یعنی داوری تاریخی - که اعتبار عام پیدا می‌کند، تمیز داد. اشنپنگلر منکر چنین تمایزی بود.

اما در عمل خود او هم نتوانست کاملاً به منطق چنین عقیده‌ای مقید بماند. نفس این حقیقت که در کتابش به بحث درباره شکل و ساخت تمدنها پرداخته بود خود حکایت از آن داشت که دست کم تا حدی به درک فرهنگهای بیگانه کامیاب شده است. کتاب اشنپنگلر سرشار از اینگونه تناقضها بود. زوال غرب به سبب لحن جزئی نویسنده و مسلم شمردن اصل موجیبت و اطلاق ناسنجیده واژگان علوم طبیعی به قلمرو امور انسانی، نمونه بازگشت به نوعی پوزیتیویسم ساده لوحانه بود. اما در عین حال، به دلیل ذوق و تخیلی که در آن بکار رفته بود و شواهدی که نویسنده با جسارت تمام از جنبه‌های بکلی مختلف فرهنگ بشر آورده و کنار هم قرار داده بود، حتی از دورترین افق فکری ایده آلیستها نیز فراتر می‌رفت. کتاب اشنپنگلر به عنوان اثری ادبی، شاهکاری خارق العاده بود؛ اما به عنوان تاریخ، تردید همه محققان را برانگیخت و حق هم همین بود.

زوال غرب گرچه وقتی با معیار روش فلسفه و علوم اجتماعی سنجیده می‌شد کاری ابتدایی و خام از آب درمی‌آمد، توجه خوانندگان پس از جنگ را سخت جلب کرد و در سراسر سال ۱۹۱۹، با وجود اینکه کتابی دشوار و پر حجم بود، فروش بیسابقه‌ای داشت.

(۵۱) متأسفانه من با پیتر روسی هم عقیده نیستم که اشنپنگلر «صورت مسأله» را از دیلتای اقتباس کرده ولی «مرکز در آثار خویش صریحاً نامی از او نبرده است.» رجوع کنید به:

Rossi, op. cit., p. 390.

به نظر من، دیلتای هیچ تأثیری در اشنپنگلر نگذاشته است.

دلیل این امر ساده بود. اشننگلر در این کتاب بدون هیچ گونه قید و استثنا و به زبانی ظاهراً «علمی» و دلبذیر، تصویری از جامعه غرب ارائه می‌داد که در آثار معاصران سالخورده ترش، مانند وبر و پاره‌تو و سوزل، یما به اجمال برگزار شده بود یا در بحثهایشان راجع به روش‌شناسی نهفته مانده بود. به عقیده او، روزگار «فردگرایی و نوع دوستی و آزادی بحث و تحقیق و شکاکیت» رو به پایان بود. عصر جدیدی که طلیعه آن دیده می‌شد؛ روزگار «محدودیت آزادی فردی... و زنده شدن ایمان... و افزایش توسل به زور» بود.^{۵۲} در اوضاع و احوال بعد از جنگ که آلمان شکست خورده و به زانو درآمده بود، خوانندگان عادی در آن کشور کتاب اشننگلر را با این احساس می‌خواندند که نویسنده دلایل مصیبت‌هایی را که بر آنها رسیده و بزودی به سر همسایگان‌شان خواهد آمد، صاف و صریح تشریح کرده است.

هنوز هم مردم اشننگلر را با همین احساس می‌خوانند. چیزی که همواره سبب مقبولیت زوال غرب بوده، آمیزه مؤثر و تکان‌دهنده‌ای است از تشخیص بیماری و نشانه‌های بیماری. در تشخیص درد، اشننگلر بینشهای کم‌نظیر عرضه کرده و همچنین نشان داد که در تألیف کلام و تسلط بر صنایع بدیعی غافلگیرکننده، کمتر کسی به پای او می‌رسد. از نظر عوارض درد، او به نیروی تخیل و با سودازدگی و اندوهی خاطره‌انگیز، حال و هوایی را تصویر کرده که هنوز پس از چهل سال از زندگی ما رخت برنسته است. زوال غرب نخستین کتاب از رشته کتابهای نوظهوری بوده که در هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد و ختم دوره فرهنگی خاصی را اعلام می‌کند.^{۵۳}

V- غوغا بر انگیزان سالهای پس از جنگ: هسه، پروست، پیراندلو

موفقیت زوال غرب از بسیاری جهات مرهون اوضاع و احوال تاریخی زمان انتشار آن بود. اندیشه نگاشتن کتاب، پیش از جنگ به خاطر اشننگلر رسیده بود. خود کتاب در ۱۹۱۷ تمام شده بود و تنها به سبب مشکلات ناشی از جنگ انتشارش تا ۱۹۱۸ به تأخیر افتاده بود. جای تردید است که اگر کتاب زودتر انتشار می‌یافت، با همین گونه استقبال

52) Parsons, *Structure of Social Action*, p. 179.

۵۳) برای آگاهی از بحث مفصلتری در این زمینه، رجوع کنید به کتاب من «ارزیابی انتقادی از اسوالد اشننگلر» (۵۳) Oswald Spengler: *A Critical Estimate* (New York, 1952).

روبرو می‌شد. می‌بایست تجربه جنگ پیش بیاید تا مردم از ارتباط موضوع به خودشان آگاه شوند.

نویسنده زوال غرب در ۱۹۱۸ هنوز چهل سال نداشت. دبیر سابق دبیرستان بود و در مونیخ به طور خصوصی به تحقیق اشتغال داشت و کسی او را نمی‌شناخت. شهرت ناگهانی موجب شگفتی همه شد. اما وضع سه هنرمندی که در سالهای پس از جنگ در عرصه ادبیات آوازه‌ای آنچنان بلند پیدا کردند، غیر از این بود. هر سه سنشان از اشنکگر بیشتر بود و در دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ شروع به کار کرده بودند و وقتی جنگ آغاز شد، در حد خودشان نام و اعتباری داشتند اما آثارشان هنوز با اقبال عمومی روبرو نشده بود. موفقیتشان - اگر موفقیت به معنای ستایش همگانی و جلب توجه عامه منتقدان تعبیر شود - پدیداری مربوط به بعد از جنگ بود.

استقبالی که دهیان هرمان هسه به محض انتشار در ۱۹۱۹ با آن مواجه شد، هیجانی که دومین جلد رمان پروست، در جستجوی زمان از دست رفته، در همان سال برانگیخت، و واکنش پرشوری که نمایشنامه‌های بزرگ پیراندلو در ۱۹۲۱ در مردم ایجاد کرد - همه دال بر حال و هوای خوانندگان پس از جنگ بود. اما چرا مردم به این آثار خاص توجه پیدا کردند؟ در این آثار چه بود که چنین واکنش پرشوری برانگیخت؟

بدواً بد نیست به این نکته توجه کنیم که این نویسندگان همگی از زمره نویسندگان به قول معروف «مشکل» بودند و یقیناً همین صفت بیشتر سبب شده بود که از پسند همگانی محروم بمانند. هر سه به مسائل روانی توجه داشتند و همگی به زندگی با «ناباوری» و «بدبینی» و حتی «بی‌اعتقادی» می‌نگریستند. به انگیزه قسمی یأس درونی، و فارغ از پندار-های خوش و رؤیاپردازی، آثارشان را می‌نوشتند. هدفشان کند و کاو در ضمیر ناخودآگاه بود. بارها در آثارشان به این موضوع برمی‌خوریم که واقعیت ظاهری و قابل تشخیص با شعور عادی، غیر از حقیقت - یا حقایقی - است که از درون انسانها را عذاب می‌دهد.

هیچ‌یکشان پیوند مستقیم با فروید نداشت. از میان اهل ادب، فقط مان و ژید می - خواستند ناقل تعلیم فروید باشند. البته این دو نیز تعبیرشان را از رفتار آدمی بدون تمسک به اصول روانکاوی پرورش داده بودند، اما وقتی از نظریه فروید با خبر شدند، بدون دو دلی آن را پذیرفتند. در دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰، توماس مان غالباً به خانه فروید رفت و آمد می‌کرد و بانو فروید که زنی محبوب و سربزیر بود بسیار او را گرامی می‌داشت. در همین ایام، مان کم‌کم در آثارش به داستانهای اساطیری روی آورد و متوجه شد که کتاب فروید،

توتم و تابو، با وجود مناقشه‌هایی که برانگیخته، بسیاری اشارات و کنایات در بر دارد که در کار خود او می‌تواند سودمند بیفتد.^{۵۴} اما ژید، چنانکه خصلتش بود، محتاط‌تر رفتار می‌کرد. در ۱۹۲۲ نوشت: «فروید. فرویدسم... ده پانزده سال است که من بی آنکه متوجه باشم، به همین راه می‌روم.» دو سال بعد، چنانکه گویی به تنگ آمده است، باز نوشت: «چقدر این فروید اسباب شرمندگی است! و چقدر، به نظر من، خودمان آسان می‌توانستیم آمریکا را بدون کمک او کشف کنیم! تصور می‌کنم بیشتر باید به این سبب از او سپاسگزار باشم که خوانندگان را عادت داده بدون اینکه اعتراض کنند یا از خجالت سرخ شوند، به بحث درباره بعضی چیزها گوش دهند... اما، از طرف دیگر، چه مزخرفاتی هم در این نابغه ابله پیدا می‌شود!»^{۵۵}

اما برخلاف این دو، هسه و پروست و پیراندلو هرگز وارد حوزه نفوذ فروید نشدند. هسه، چنانکه بزودی خواهیم دید، سخت تحت تأثیر یونگ قرار گرفت و شاید هیچ نویسنده بزرگی در دوره پس از جنگ، «روانکاو» تر از او نشد. پروست و پیراندلو، تا جایی که من تحقیق کرده‌ام، یکسره از نظریه روانکاوی بی‌اطلاع بودند. ولی در فاصله ۱۹۱۹ و ۱۹۲۱، استقبالی که از آثار ایشان و کارهای فروید شد، مسلماً باهم ارتباط داشت. تغییری که در برخورد مردم پدید آمده بود و آنان را به درک اندیشه‌هایی که قبلاً نامفهوم یا منحرف یا غم‌انگیز محسوب می‌شد، راغبتر ساخته بود، در قلمرو ادبیات و علوم اجتماعی به یکسان تأثیر گذاشته بود.

هنگامی که رمان دمیان نخستین بار بدون نام نویسنده منتشر شد، هرمان هسه به‌خواست خودش دور از وطن در سویس زندگی می‌کرد. او نیز مانند داستان‌نویس فرانسوی، رومن رولان، در ایام جنگ صلح‌خواهی پیشه کرده و خود را برکنار نگاه داشته بود و میهن پرستان سخت از این وضع به خشم آمده بودند. اما در همان دوره، او بشدت دستخوش احساس بیگانگی بود - بیگانگی از میهن، بیگانگی از خانواده و بستگان و بیگانگی از سراسر جامعه‌ای که او را پرورش داده بود.

54) Ernest Jones, op. cit., II, 387; III, pp. 170, 199, 205, 347, 462-4. Thomas Mann, «Freud und die Zukunft», op. cit., p. 422.

55) *Journals*, II, 298, 351.

یادداشت‌های مربوط به ۴ فوریه ۱۹۲۲ و ۱۹ ژوئن ۱۹۲۴.

هسه نسب مختلط داشت: نیاکان پدریش، آلمانیهای اهل کرانه دریای بالتیک بودند و اجداد مادریش از مردم اسوایا و ناحیه فرانسوی زبان سویس. خودش در شهر کوچکی در ایالت وورتمبرگ و در خانواده‌ای که پدرسالاری و نظم و ترتیب بر آن حکمفرما بود، بزرگ شده بود. بسیاری از نوابخ آلمان در چنین خانواده‌ها پرورش یافته بودند. مان و ماینکه نیز کودکی را در محیطی که سنت بر آن حکمفرما بود، سپری کرده بودند. اما در مورد مان صبغه خارجی محدود به چیزهایی بود که او از مادر برزیلی اش به ارث برده بود. هسه از هر دو سو دارای این خصوصیت بود. در تبار او نیز مانند بسیاری از روشنفکران آلمانی، این ویژگی وجود داشت که نیای پدری وجد مادریش کشیش بودند. تفاوت در این بود که این دو کشیش در سلك مرسلین عیسوی در هند خدمت کرده بودند و با دین هندو و ادبیات سانسکریت بخوبی آشنایی داشتند.

بنابراین، وقتی هسه در جوانی از همسر و زندگی بسامانی که برای خود ترتیب داده بود، پیوندگست و برای سیر در عوالم معنوی روانه هند شد، کاری برخلاف سنت خانواده‌نگی نکرد. همچنین شگفت نبود که پس از بازگشت از آن سرزمین و اقامت در سویس، با یونگ مناسباتی برقرار ساخت. تردید نیست که پیروی از یونگ، او را در شناختن خویش یاری کرد.^{۵۶} دمیان آغاز نخستین مرحله مهم این سلوک دور و دراز در خودشناسی بود که تا بیست و پنج سال بعد همچنان ادامه داشت.

توماس مان یادآور شده است که «دمیان چگونه سراسر نسل بعد از جنگ جهانی اول را به جوش آورد... و چگونه این اثر شاعرانه با دقتی شگرف درست نقطه حساس زمانه را آماج قرار داد و نسل جوان را به وجد و سپاس برانگیخت - نسلی که خیال می کرد یکی از افراد خودش زبان به توصیف ژرفترین مکنونات قلبش گشوده است، غافل از اینکه کسی که اینچنین سخن از زبانش می گوید، مردی چهل و دو ساله است.»^{۵۷} ظاهرأ هسه وقوف داشت که داستانش وصف حال دیگران نیز هست، زیرا تنها در این کتاب کوشیده نام نویسنده را پنهان کند و با عنوان فرعی دوپهلویی که به آن داده - «سرگذشت يك جوان» - سعی کرده است برساند که سخنانش، تمامی افراد يك نسل را در بر می گیرد.

جوانانی که تازه جهنم جنگ را پشت سر گذاشته بودند، بوژه دو چیز را در دمیان

56) Edmund Gnefkow, Hermann Hesse: Biographie 1952 (Freiburg, 1952), pp. 15-18, 27-9, 56-7.

۵۷). به نقل از پیشگفتار مان به ترجمه انگلیسی «دمیان».

می‌پسندیدند. یکی اینکه آن کتاب داستان تلاش برای دست یافتن به صداقت اخلاقی و رسیدن به نوعی زندگی هماهنگ با طبیعت فردی بود. موضوع کتاب در نخستین سطرها چنین بیان شده بود: «تنها چیزی که می‌خواستم این بود که به پیروی از انگیزه‌های برخاسته از سرشت حقیقی خودم زندگی کنم. چرا این کار آنقدر دشوار بود؟» کسی که در کتاب از زبان نویسنده سخن می‌گوید، همینکه به آنچه می‌خواهد بکند آگاه می‌شود، همان معنا را باز اینگونه ادا می‌کند: «آدمی مطلقاً هیچ تکلیف دیگری ندارد جز اینکه به جستجوی خودش برود و کورمالان در راه خویش گام بردارد، صرف نظر از اینکه به کجا برسد.»^{۵۸} نسلی که احساس می‌کرد از کودکی غیر از دروغ چیزی به خوردش نداده‌اند، ناگهان از این دستور اخلاقی ساده چشمانش باز شد. از همه جا بیشتر در آلمان جوانان از مقدس-مآبی و ریاکاری طبقه متوسط - که بنازگی تحریف منظم حقایق جنگ هم به آن افزون شده بود - به جان آمده بودند.

اینکه محافظه‌کاران جوان از متابعت «ریش سفیدان» جمهوری سر باز می‌زدند، به این سبب بود که از عقاید «آبرومندان»^{۵۹} نسل پیشین به ستوه آمده بودند. ولی امتناعشان شکل خشونت و تحکم پیدا کرده بود. لزوم انضباط و عشق به جنگ به خاطر خود جنگ را تبلیغ می‌کردند. داستان‌نویسشان ارنست یونگر شده بود که از رزمندگان سپاه آزاد بود. بنابراین، دومین علت مقبولیت خاص دمیان این بود که، برخلاف اعتراضیه‌های دیگر در دوران پس از جنگ، بر ارزشهای فردی و انسانی تکیه می‌کرد. این ارزشها تازگی نداشتند اما، به نظر جوانان، به طرز وحشتناکی پیچانده و تحریف شده بودند تا به بقای چنین جامعه پستی کمک کنند. پیام ضمنی دمیان این بود که نباید این ارزشها را واژگون کرد؛ باید به معنایی که در اصل داشته‌اند باز گشتان داد. هسه می‌گفت: «هر کس سرگذشتی دارد که بتهایی مهم و جاوید و آسمانی است. از این رو، هر کس تا هنگامی که زنده و مجری اراده طبیعت است، در خور شگفتی و عنایت است. در همه کس روح شکل گرفته است؛ در همه کس سراسر خلقت آزار می‌بیند؛ و در همه کس یک رهاننده به دار کشیده شده است.»^{۵۹} به این جهت، حتی مرد مرموزی مانند ماکس دمیان نیز که پیرو نیچه و «ضد اخلاق» بود و داغ قاییل بر پیشانی داشت، باز نقطه مقابل منادیان قهر و زور و طرفداران اقدام مستقیم بود. به رغم صراحتی که در سخنان کوتاهش به خرج می‌داد، انساندوست بود و چون

58) Hesse, *Demian*, pp. 1, 158.

59) Ibid., p. 2.

از احساسات سطحی پرهیز می کرد، حتی انسان دوست تر هم شده بود. به عقیده او، جامعه غرب فقط لایق نابودی بود، کما اینکه به علت پوسیدگی اخلاقی، خود اسباب نابودی خویش را فراهم می کرد:

فروپاشی دنیای کهنه نزدیک است. ...

جهان در آستانه نو شدن است. بوی مرگش بلند شده است. تا مرگ نباشد، هیچ چیز تازه ای پدید نمی آید.

و سپس، بعد از آغاز جنگ:

هوش و حواس دنیا یکسره متوجه جنگ و کارهای قهرمانی بود؛ صدای نغمه سرایی غیر طبیعی بشر از دور به گوش می رسید؛ اما اینها همه ظاهر قضیه بود. ... در باطن امر، در زیر سطح امور بشری، چیزی در حال شکل گرفتن بود - چیزی که بعید نبود نظام نوینی برای بشر باشد.^{۶۰}

نویسندهٔ دهمیان خود ضعفهای روحی خویش را می شناخت. ضعفهای همان ضعفهای آلمان بود، چنانکه خودش به تجربه دریافته بود: شیفتگی به مرگ، خیال پروری دربارهٔ خودکشی و نوعی عرفان اجتماعی بیمارگونه. در دورهٔ پس از جنگ که ضوابط اخلاقی و فکری عموماً به سستی گراییده بود، عدهٔ بیشماری از آلمانیها آلوده به چنین هرزگیهای روحی شده بودند. هسه راه مقابل را در پیش گرفت و با معاینهٔ نفس سعی کرد خویشتن را از شر «دیوهای» درون برهاند. می دانست که کامیابی در این راه، به بهای بیگانه شدن از میهنش و از طبقهٔ متوسط تمام می شود. ولی ضمناً واقف بود که ارزش دارد چنین تاوانی بپردازد اگر در ازای آن به استقلال روحی و تجدید پیوند با هموعان خویش دست یابد. هسه یکی از نخستین نویسندگان قرن بیستم بود که در عین «آگاهی» به هویت اروپایی خود، به این ارزیابی مجدد پرداخت و با این کار، به دیگر هموطنانش که بعد از ۱۹۳۳ جلای وطن کردند، الهام بخشید.

نخستین جلد رمان مارمل پروست^{۶۱}، دو جستجوی زمان از دست رفته، یک سال پیش از آغاز جنگ انتشار یافته بود. ژید از قبول آن برای نودل دو فرانسز عذر خواسته بود

60) Ibid., pp. 194, 203.

61) *Du Côté de chez Swann (Swann's Way)*.

اشتباهی که بعدها با «غم و افسوس» از آن ابراز تأسف کرد و به این سبب ناشر و کوچتر آن را منتشر ساخت. قبلاً پروست نویسنده اندک مایه‌ای دانسته می‌شد که به اقتضای موقع بعضی چیزها می‌نویسد و با بلهوسی و زرنگی می‌خواهد در محافل اعیان جایی برای خود باز کند. ناقدان بتدریج نظری مساعدتر به او پیدا کردند. بعد جنگ شد و انتشار جلد‌های دیگر به تأخیر افتاد، هر چند چنان در آن سال‌ها به حجم کتاب افزوده می‌شد که چیزی نمانده بود اسکلت اصلی زیر بار این فشار خرد شود. انتشار مجلدات بعدی از ۱۹۱۹ آغاز شد.

این بار تأثیر آن بکلی غیر از گذشته بود. جلد دوم ۶۲ (که در این اثنا به نودل دود فرانسز سپرده شده بود) همگان را به ستایش برانگیخت و به دریافت جایزه گنکور نایل آمد و از آن پس هر جلد، بیش از پیش به شهرت نویسنده افزود. پروست نزدیک به پنجاه سال داشت، تقریباً یکسره غلیل بود، بیش از سه سال به پایان عمرش باقی نبود و هنگامی که در نوامبر ۱۹۲۲ درگذشت، تا واپسین ساعت به بازنگری در آخرین مجلد شاهکارش مشغول بود.

رمان عظیم او بقدری برای خوانندگان معاصر آشناست که نیازی به تشریح موضوع اصلی آن نیست. ۶۳ پروست با ساختی که از نظر روانشناسی در کتاب پدید آورده، انگیزه‌ها را با دقت و نظم منطقی مطابق سنت ادبیات فرانسه تحلیل کرده است و این تحلیل را با چیره‌دستی به تأکیدی که در عصر خودش در نتیجه تحقیقات برگسون بر ضمیر ناخودآگاه می‌شده، ربط داده است. روی سخن او با ادب‌دوستانی بوده که به هیچ معنا به فرویدگرایی نداشته‌اند و تحت تأثیر برگسون قبول می‌کرده‌اند که حقیقت رفتار آدمی بیش از آنکه در تصمیم‌های منطقی و مستدل او متجلی باشد در ضمیر ناخودآگاه وی نهفته است. مخاطب پروست خوانندگانی بودند که آثار منقلب‌کننده برگسون برداششان را از زمان و حافظه انسان دگرگون ساخته بود.

بنا بر این، آیا درست است که پروست را رمان‌نویسی «برگسونی» بخوانیم؟ تصور می‌کنم تا حدی درست باشد. ظاهراً خود برگسون هم در روزگار پیری پذیرفته بود که در جستجوی زمان از دست‌رفته ملهم از نظریات او بوده است. در مقاله‌ای که او در ۱۹۳۲

(62) *A L'Ombre des jeunes filles en fleurs (Within a Budding Grove)*.

(۶۳) البته غرض خوانندگان انگلیسی‌زبان است که اکنون دو ترجمه از داستان پروست در دسترس دارند. با کمال تأسف که اکنون ترجمه‌ای به فارسی از آن کتاب منتشر نشده است. م.م.

منتشر ساخت، در ضمن بحث یادآور شد که پیش از وی هیچ داستان‌نویسی نتوانسته است خویش را «در گذر حیات درونی» قرار دهد و «تنها جای جای و تحت فشار اضطرار» بعضی چنین کاری کرده بودند و «هنوز کسی به‌طور روشمند «در جستجوی زمان از دست رفته» نبود». ۶۴ و البته تردید نیست که پروست در رمان خویش، حس کشیده شدن گذشته را به حال که برگسون کوشیده است به یاری اصطلاح «دیمومت» برساند، بخوبی القاء کرده است. در پروست نیز مانند برگسون، «بیاد آوردن تجربه‌های واحد و منحصر بفرد و تکرار ناپذیر... وظیفه خاصی در تکیه برای بازیافتن خود و زمان پیدا کرده است» و، بدین ترتیب، تذکار «به فعالیت و عمل مبدل شده و از حالت واکنش انفعالی حافظه که بنا به عادت صورت می‌گیرد، بیرون آمده است». ۶۵ منتها، در آثار پروست - خاصه به‌صورتی که بعد از جنگ پیدا کرد - این فعل یا عمل نتیجه‌ای به بار آورده است به مراتب صوری‌تر و عقلی‌تر از آنچه برگسون پیش‌بینی کرده بود.

پروست در اوایل دهه ۱۹۰۰-۱۹۱۰ در کنفرانسهای برگسون شرکت کرده بود و برگسون از طریق همسرش، خویشاوندی سببی با او داشت. اما غیر از چند مورد کوچک که برگسون لطفی به پروست نشان داده بود، ظاهراً میان آن دو خصوصیتی وجود نداشت. پروست گرچه برگسون را می‌ستود و به اینکه آثارش را متأثر از عقاید وی توصیف کنند اعتراضی نداشت، احساس می‌کرد این وصف، تصور نادرستی از چگونگی کار او القاء می‌کند. نظریات برگسون ممکن بود او را در تعیین اینکه چه قسم داستانی می‌خواهد بنویسد یاری داده باشد، اما نمی‌توانست به او بگوید چگونه بنویس. وجدان پیدا کردن به خویش و زمان و دیمومت که برگسون آن را با چنان فصاحت و لطافت و بیان مقنعی در اذهان زنده کرده بود، ذاتاً تجربه‌ای فردی بود که یا برای کسی حاصل می‌شد یا نمی‌شد و می‌بایست از مقوله اشراقیات و، بر حسب ماهیت، غیر قابل تعلیم دانسته شود. شاید مریدان برگسون به همین سبب چنین بی‌بر و بار بوده‌اند.

وانگهی، نوشته‌های پروست کاملاً هم‌باب پسند برگسون نبود زیرا، به عقیده او، برخلاف آثار هنری راستین، باعث «تعالی و تقویت روح» نمی‌شد. ۶۶ اما برگسون در این داوری برخطا می‌رفت، چرا که مانند بسیاری از خوانندگان، تنها جنبه‌های غیر عادی و

64) Bergson, «Introduction», *La Pensée et le mouvant*, p. 20.

65) Hans Meyerhoff, *Time in Literature* (Berkley and Los Angeles, 1955), pp. 47-8.

66) André Maurois, *A la Recherche de Marcel Proust* (Paris, 1949).

دلگیر تصاویری را که پروست از اشخاص داستان ترسیم کرده بود، می‌دید، حال آنکه داستان‌نویس نیت دیگری نیز داشت. پروست به این جهت بر جنبه انزجار آور رفتار آدمیان تکیه می‌کرد تا خلأ معنوی و اخلاقی آن را برساند. او در زندگی شخصی، سرانجام با سماجت و سرسختی توانسته بود جایی برای خود در محافل اشراف باز کند. اما رسیدن به هدف، حاصلی جز احساس نفرت در او به بار نیاورده بود. پی برده بود که آن جماعت، مردمی بی‌عاطفه و سنگدلند و از احساسات گرمی که خود در کودکی در پناه آن زیسته بود، در ایشان خبری نیست. پروست پس از درگذشت مادرش در ۱۹۰۵، برای اینکه بتواند خود را وقف نوشتن و بازگشودن معنای زندگی بظاهر بیمعناش کند، از دنیا بریده و در کنج اتاقی پوشیده از لایه‌های چوب پنبه، عزلت گزیده بود. چنین می‌نماید که او نیز مانند آلن-فورنیه، هرگز از ضربه‌ای که روحاً در اثر جدا شدن از جهان کودکی خورده بود، کمر راست نکرد.

فروید و برگسون نیز به وجهی مشابه غم دل گفته بودند. حال و هوایی که در آثارشان به وصف درآمده و بارها در ادبیات بلافاصله پس از جنگ جهانی اول تکرار شده، همیشه بدان معنا بوده است که کسی که بدون اوهام و خوش‌باوری زندگی کند، اندوهگین زندگی می‌کند. اما این امر در عین حال بدین معنا نیز بوده است که ارزش زندگی فقط به مهر و عاطفه انسانی است و هیچ چیز از این جهت به پای آن نمی‌رسد. برخلاف کسانی که بعدها به کاوش در هزارچم هیجانات بشر پرداختند، آن دو هرگز هموعان خویش را خوار نمی‌داشتند و به رغم سرخوردگی‌هایی که از رویارویی با واقعیت پیدا کردند، همیشه در آرزوی انسان کامل بودند.

پروست نیز مانند برگسون، از داشتن جانشینان شایسته محروم ماند. کسانی از قبیل مارلو و موریاک و موتترلان که سنت روانشناسی را در قالب رمان در فرانسه ادامه دادند، دیگر برخلاف او به دیله مهربانی در بشر نظر نکردند. در جستجوی زمان از دست‌رفته، چنانکه از نامش برمی‌آید، نقطه پایان یکی از عصرهای فکری بود نه آغاز دوره‌ای نو.

پیراندلو دو نمایشنامه از بزرگترین نمایشنامه‌هایش - یعنی شش شخصیت در جستجوی

ترجمه انگلیسی:

The Quest for Proust, trans. Gerard Hopkins (London 1950), pp. 64, 278.
 Floris Delattre, «Bergson et Proust», *Les Etudes bergsoniennes*, I (Paris, 1948), pp. 39, 61-2, 112-14, 123, 126.

یک نویسنده و هائری چهارم - را تنها در ظرف پنج هفته در ۱۹۲۱ نوشت: سال بعد تراژدی عربان^{۶۷} منتشر شد که آن هم شاهکار بود. هر یک از این نمایشنامه‌ها موفقیتی بی نظیر بدست آورد. بنظر می‌رسید سنخ نمایشی و نگرش زیباشناختی نوینی پدید آمده باشد. موج «پیراندلیسم» ایتالیا و جهان غرب را فرا گرفت.

پیراندلو نیز مانند پروست، دیر و دشوار در زندگی توفیق پیدا کرد. در سالی که سرانجام به موفقیت رسید، پنجاه و چهار سال داشت. شعرهایش را از ۱۸۸۹، رمانهایش را از ۱۹۰۱، داستانهای کوتاهش را از ۱۸۹۴ و نمایشنامه‌هایش را از ۱۸۹۸ انتشار داده بود. مانند موسکا اهل سیسیل و متعلق به طبقه متوسط و دارای درآمد نسبتاً کافی بود. در یکی از دانشگاههای آلمان درس خوانده بود و سخت تحت تأثیر شعر آن کشور بود. اما از شوربختی هم بی‌نصیب نبود. همسرش به جنون سوءظن مبتلا بود و ثروت خانوادگی در یک رشته رویدادهای فاجعه آمیز از دست رفته بود. تا پیش از ۱۹۲۱، بیست و پنج سال بود که پیراندلو فقط با حقوق ناچیز معلمی زندگی می‌کرد.

تا قبل از جنگ جهانی اول، شهرتش عمدتاً مرهون داستانهای کوتاهش بود. حتی طرح بعضی از نمایشنامه‌هایی را که بعداً با موفقیت به صحنه آورد، قبلاً در قالب داستانهای کوتاه ریخته بود. ولی مردم این قصه‌های سرد و دلگیر و بیش از حد تحلیلی را که بیشتر در وصف عذابه‌های روانی بود، نپسندیده بودند. حتی کروچه هم از این قاعده مستثنا نبود. شگفت است که می‌بینیم برجسته‌ترین نویسندگان ایتالیا در قرن بیستم - یعنی کروچه و پیراندلو - تحمل یکدیگر را نداشته‌اند.

اختلاف با «سخنان جان‌گزا»ی پیراندلو درباره کتاب زیباشناسی کروچه آغاز شد. کروچه به تلافی آن سخنان، در یکی از شماره‌های سال ۱۹۰۹ لاکریتیکا، نقد خصمانه‌ای درباره مقاله‌ای که پیراندلو زیر عنوان L'Umorismo نوشته بود، انتشار داد و ضمن آن گوشزد کرد که هزل و شوخی از مقوله هنر نیست. حتی سی سال پس از این واقعه کروچه یادآور شد که «بنای نمایشنامه‌نویسی پیراندلو بر شالوده عجز از... استدلال منطقی گذاشته شده است.» پیراندلو در پاسخ نوشت که اینگونه انتقاد «ابلهانه‌ترین شیوه» هجو کردن کارهای اوست. پیدا بود که توافق امکان‌پذیر نیست. «طرفین نه تنها به عنوان دو متفکر، بلکه به عنوان دو فرد نیز از زمین تا آسمان باهم تفاوت داشتند. کروچه تا مغز استخوانش

67) L. Pirandello, *Vestire gli ignudi (Naked)*.

اشرافی بود. خوش محضر و شوخ و بذله‌گو و ثروتمند بود و شهرت جهانی داشت. پیراندلو نسبش به خانواده شرافتمندی از طبقه متوسط می‌رسید، بسیار زودرنج و قدری ترش‌رو بود، در خودش فرو می‌رفت و اعتقاد راسخ داشت که زندگی و دیگران به او ظلم کرده‌اند.

کروچه «منطق و مفاهیم کلی را ابزار واجب‌کار می‌دانست... پیراندلو به چنین امور به چشم دشمن هنر می‌نگریست.»^{۶۸} در واقع نیز همین بی‌منطقی ظاهری نمایشنامه‌های پیراندلو است که آرامش و قرار را از خواننده یا بیننده سلب می‌کند. آنچه روی صحنه دیده می‌شود جهان خصوصی هر یک از اشخاص داستان است. همه منطق جداگانه خودشان را دارند و در این تصورند که آنچه را به آن برمی‌خورند، درمی‌یابند، غافل از اینکه حتی همین برداشتهای شخصی خودشان نیز نمایانگر تناقضاتی است که بدان دچارند و هر روز با روز پیش تفاوت می‌کند. هیچ‌گونه سازگاری و تطابق میان تصورات متعارضشان از واقعیت وجود ندارد. پیراندلو تا ابد معلقشان نگاه می‌دارد تا بر سر روایات متناقضی که از واقعیت دارند با پرگویی هرچه تمامتر با هم مجادله کنند. در نمایشنامه حق باشماست (اگر اینطور فکر می‌کنید)^{۶۹}، در پرده آخر در لحظه‌ای که شور و هیجان به حد تحمل-ناپذیر رسیده، زنی با چهره پوشیده پا به صحنه می‌گذارد ولی تا پایان آن پرده ما هنوز حقیقت را درباره او نمی‌دانیم. آیا چنانکه خانم فرولا ادعا می‌کند، آن زن دختر اوست؟ یا آنگونه که آقای پونتسا با همان اعتقاد راسخ مدعی است، همسر دوم وی؟ خود زن هم هرگز حقیقت را فاش نمی‌سازد، زیرا اگر چنین کند، شخصی که محبت خود وی متوجه اوست تصورش از واقعیت نابود می‌شود و برای آن شخص تنها چیزی که زندگی را تحمل‌پذیر می‌کند، همین تصور است.

نمایشنامه‌های پیراندلو پر از اینگونه اشخاص است که در نتیجه مشکلات تحمل-ناپذیر، به او هام پناه می‌برند و جهانی اختصاصی برای خود می‌سازند تا بتوانند به زندگی ادامه دهند. نقش نمایشنامه‌نویس، واداشتن اشخاص داستان به دیدن شمایل حقیقی خویش و ویران کردن چنین جهانهای ساختگی است. صحنه‌های پایانی نمایشنامه‌های پیراندلو همیشه پراز فریادهای درد و دلهره و اعتراض آدمها به این تجاوز بیرحمانه به پناهگاههای عاطفی

68) Domenico Vittorini, «Benedetto Croce e Luigi Pirandello», Francesco Flora, op. cit., pp. 559, 561, 564-5.

69) L. Pirandello, *Così è (se vi pare) (It Is So) (If You Think So)*.

آنهاست. «دیوانه» ای که خود را به هیأت امپراتور هانری چهارم در آورده است، فریاد اعتراض برمی دارد که «وحشتناک است اگر آدم از چیزی که امروز به نظرش حقیقت می رسد دست بردارد.»^{۷۰} پس به این معنا - یعنی از نظر انکار سرسختانه منطق و اعتقاد بر حرارت به آنچه به نظر خود شخص حقیقت دارد - بخت با دیوانگان یار است. به همین دلیل در نمایشنامه عریان، زنی که او را از هر گونه تظاهر و ادعا و حیثیت ظاهری عاری کرده اند، التماس می کند که بگذارند آزاد از طعن و تحقیر مردم آبرومند و پر افاده، در تنهایی و سکوت بمیرد. شخصیت‌های پیراندلو در حسرت آبرو برمی برند ولی می بینند به دام موقعیتها افتاده اند و تنها راهشان مبادرت به کارهای ننگین است. افرادی هستند از طبقه متوسط که هیچ آمیدی به پیروزشدنشان نیست و با اینهمه در زد و خوردند که در زندگی، دست کم ظاهری از نظم و سامان حفظ کنند. آنچه به دامشان می اندازد ضمیر ناخود آگاه است که ثابت می کند موازیشان در اخلاق و تصور ثابت و ساکنشان از واقعیت که سعی در تحمیل آن بر سیلان زندگی داشته اند، ساختگی است.^{۷۱} نمایشنامه‌های پیراندلو سو کوآره زندگی کسانی است که راهشان را در يك جهان گم کرده اند و هنوز موفق به پیدا کردن راه جهان دیگری نشده اند.

پرشانحالیه‌های دوره بلافاصله پس از جنگ، در آثار پیراندلو به سردترین و تیره ترین صورت ترسیم شده است. با اینکه بر خورد نویسنده با مسأله خالی از رحم و شفقت نیست، کوچکترین اثری از احساسات سطحی یا ایده‌ئولوژیهای سیاسی یا تعصبات ملی یا هیچ نظریه اجتماعی دیگری در آن بچشم نمی خورد. بدین سان، بزرگترین نمایشنامه‌های اوایل دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ به سطحی از کلیت و انتزاع می رسد که تا آن هنگام بیسابقه بوده است. همه چیز - اعم از انسجام اجتماعی و جهان مانوس محسوسات و حتی نفس فردی - در نمایشنامه‌های پیراندلو محو شده است. فقدان تفاهم میان انسانها به حد تام رسیده است. تنها چیزی که به جای مانده، وقوف دردناک به سرنوشت بشر است و آرزویی یا س آ میز برای بهتر شدن آدمی.

70) L. Pirandello, «Naked,» trans. Edward Storer, in *Naked Masks: Five Plays by Luigi Pirandello*, ed. Eric Bentley, Everyman paperback edition (New York, 1957), p. 193.

71) Lander MacClintock, *The Age of Pirandello* (Bloomington, Ind., 1951), pp. 177, 183-4.

دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ روشنفکران در آستانه پراکندگی

نقطه اوج و سیرابی در فاصله سالهای ۱۹۲۰-۱۹۲۳ فرا رسید. در دوره‌ای نزدیک به سی و هشت ماه، سورل و پاره‌تو در کهنسالی در گذشتند و وبر و ترولچ پیش از شصت سالگی دیده از جهان فرو بستند. نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ رفته رفته تنگ می‌شد. پگی در نخستین هفته‌های جنگ کشته شد و دورکم، فرسوده از اضطراب و کار توانفرسا، درست پیش از پایان مخاصمات از پای درآمد.

اما اکثر متفکران نسل یاد شده، عمر فوق‌العاده دراز داشتند و بیشترشان تا دهه‌های ۱۹۳۰-۱۹۴۰ و ۱۹۴۰-۱۹۵۰ و حتی پس از نیمه قرن نیز زنده بودند. آثارشان سالهای جنگ را نیز در بر می‌گرفت و تنی چند از میانشان، مانند پاره‌تو، اجازه ندادند حتی جنگ هم که فعالیت‌های فکری دیگران را مختل ساخته بود، وقفه‌ای در سیر منظم کارهایشان ایجاد کند. بداین سبب، این پرسش پیش می‌آید که چرا همانگونه که دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ را عصر نوجویی و نوآوری دانسته‌ایم، دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ را دوره فترت و روزگار جمع‌بندی می‌شماریم.

نخستین دلیل این است که در موارد متعدد می‌بینیم انرژیها غلام فتور و انحراف از راههای پیشین بروز می‌دهند. به عبارت دقیقتر، ملاحظه می‌کنیم که پس از آنهمه پیروزیهای فکری درخشان در سالهای بلافاصله پیش از جنگ جهانی اول، اکنون مکث و سکنه‌ای در خلاقیت پیش آمده است. فقط کسانی مانند پاره‌تو نبودند که پیش از مرگ احساس می‌کردند سرانجام ارزش کارهایشان شناخته شده است و به نقطه اوج رسیده‌اند. کسانی مانند فروید و هنرمندان متأثر از روانشناسی نیز متوجه شهرت ناگهانی خویش می‌شدند. در اروپای غربی و مرکزی، در فضای نوظهور پس از جنگ، فرهیختگانی که به منزلت فکری

و اجتماعی خویش آگاهی داشتند، بناگاه پی می‌بردند که در آثاری که قبل از ۱۹۱۴ دشوار و مختص خواص بنظر می‌رسیده، برآستی سخن از زبان ایشان گفته شده است. بودند کسانی که کارهای بزرگشان را در اوایل دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ به انجام برده بودند و دیگر چیزی برای گفتن نداشتند. یکی از ایشان گائتانو موسکا بود که پس از انتشار جلد دوم کتابش، هادی علم سیاست، در ۱۹۲۳، در بیست سال بعد مقام ریش-سفیدی و اندرز‌گویی را برگزید و به همان قناعت کرد. اما کروچه وضع دیگری داشت، زیرا، چنانکه دیدیم، حتی پس از جنگ هرگز از نوشتن باز نایستاد، منتها آثارش را به مجاری دیگر، مانند زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و رده‌نویسی و نقد ادبی و بسط و تفصیل نوشته‌های پیشین و تاریخنگاری، هدایت کرد. همین‌گونه تغییر جهت، در آثار بعضی از هنرمندان بزرگ نیز نمایان بود. تغییری که از اواسط دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ تا اواسط دهه بعد در نوشته‌های آندره ژید از لحاظ روانی پدید آمد، شاهد این معناست. او پس از انتشار اعترافات کاملش و اختتام مفصلترین کتابش، سکه‌سازان، در ۱۹۲۵ به کنگو و چاد رفت و این سفر، عمیقاً اندیشه‌اش را دگرگون ساخت. در مورد پیراندلو، چشمة زاینده‌نمایشنامه‌های جدید همچنان تا هنگام مرگ وی در ۱۹۳۶ جریان داشت، ولی دیگر هیچ يك از آثار بعدیش به پای نمایشنامه‌های بزرگی که در ۱۹۲۱ نوشته بود، نرسید.

نظیر این نقطه‌واگرد در زندگی فروید نیز به چشم می‌خورد. نوشته‌های وی در روانشناسی پایه، با انتشار کتاب من و نهاد در ۱۹۲۳ تکمیل شد. کار وی از آن پس، منحصر به جرح و تعدیل جزئیات نظریه‌ای ساخته و پرداخته بود که با گذشت زمان، پیوسته بر مقبولیت آن افزوده می‌شد. در همان سال، فروید تحت [نخستین] عمل جراحی قرار گرفت که شانزده سال دیگر به عمرش افزود اما، در عوض، از نیروی کارش کاست و در بقیه زندگی با درد دائم دمسازش کرد. در اواخر دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ و در دهه بعد، فروید به نظریه پردازی در باره جامعه و دین روی آورد. کتابهایی مانند آینده يك پندار و تمدن و ناخوسندیهای آن و موسی و یکتاپرستی محصول این دوره است و حکایت از آن می‌کند که فروید در سال خوردگی، حکمت و نبوت را به جای طبابت برگزیده است.

اما در هیچ يك از مواردی که بر شمردیم، تعویق و تغییر و تعطیل خلاقیت، نقصانی در علاقه مردم پدید نیامورد. بعکس، تقریباً همه بازماندگان نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ تا هنگامی

1) S. Freud, *Das Ich und das Es* (The Ego and the Id).

که می‌زیستند، همچنان در مقام رهبری فکری برجای بودند و اگر کاهشی در نفوذشان پیش می‌آمد به این صورت متجلی می‌شد که مردم به جای اینکه به درکشان بکوشند بیشتر حرمشان را نگاه می‌داشتند و گاهی حتی شگفتی می‌نمودند که چگونه این پیر مردان اینقدر سخت‌جانند. وقتی جنگ جهانی دوم به پایان نزدیک می‌شد، دیگر ارج و اعتباری برای توماس-مان در میهنش باقی نبود و جوانان ایتالیایی از چیرگی پنجاه سالهٔ کروچه بسر اذهان هموطنانشان احساس بیقراری می‌کردند.

بزرگترین استثنا از این جهت، هانری برگسون بود. هیچ‌کس مانند او به این ذلت دچار نشد که دوران عزت را پشت سر بگذارد و همچنان به زندگی ادامه دهد. البته در سالهای پس از جنگ جهانی اول، او نیز مثل دیگر بزرگان، از افتخارات فراوان بهره برده بود. وقتی جامعهٔ ملل در صدد تأسیس کمیسیون همکاری روشنفکران برآمد، هیچ‌کس را شایسته‌تر از وی برای ریاست آن مجمع تشخیص نداد و در ۱۹۲۷ جایزهٔ نوبل به او داده شد. ولی او نیز مانند فروید - و بلکه بیشتر - رنجور بود و در سراسر دههٔ ۱۹۲۰ - ۱۹۳۰ کارهایش بسیار به کندی پیش می‌رفت. وقتی آخرین کتابش، دو سرچشمهٔ اخلاق و دین، در ۱۹۳۲ انتشار یافت، بسیاری از خوانندگان را نومید کرد. نشر بیماند برگسون مست شده بود و استدلالهایش که هیچ‌گاه چندان محکم و متقن نبود، متزلزل‌تر از گذشته می‌نمود و از همه بدتر اینکه آن مطالب از لحاظ فلسفی دیگر مطرح نبود.

دگرگونیهای اساسی در مسائل فلسفه، برگسون را غافلگیر کرده بود. گرچه او تنها کسی بود که مستقیماً از این رهگذر زیان دید، کروچه و ویلیام جیمز هم از خطر برکنار نبودند و حتی کسانی مانند ماکس وبر نیز که در جامعه‌شناسی نظری کار می‌کردند، در معرض ملامت قرار داشتند. این نخستین نشانه از دو نشانهٔ تغییر افق فکری بود که اکنون باید به آن بپردازیم.

I - مسائل جدید فلسفه

در فصلهای گذشته بارها شاهد ظهور جوانانی بودیم که در اصول مسلمی که بنیاد نظریات اجتماعی بزرگ اوایل قرن بیستم را تشکیل می‌داد، تردید روا می‌داشتند. در آلمان بخصوص، پدیدارهای فکری تازه‌ای، مانند ارتدوکسی جدید کارل بارت و مارکسیسم جدید گئورگ لوکاچ، چهره می‌نمود که اساسشان بر ترك تسامح و شکاکیت و بازگشت به

عقاید آتشین گذشته بود. این جهت گیری فکری منفی را می توان جلوه دیگری از رد رهبری «ریش سفیدان» دانست که قبلا در قلمرو سیاسی در دوران پس از جنگ جهانی اول به آن برخوردیم. در اوایل دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰، در تفکر مجرد نیز مانند ایده ثلوثی، کسانی مانند وبر و ترولچ، رفته رفته قدیمی بنظر می رسیدند. دانشجویان نسل جدید که بلافاصله پس از مرگ آن دو به دانشگاه راه یافته بودند، از مطالب کتابهایی مثل تادیخ و آگاهی طبقاتی لوکاچ و حدود معرفت و جامعه نوشته ماکس شرلر که سه سال بعد به تدوین مبانی رشته جدیدی به نام «جامعه شناسی معرفت»^۲ انجامید، به هیجان می آمدند.

اما دو فیلسوفی که قویترین تأثیر را در نسل جوان داشتند، هوسرل و هایدگر بودند که اولی نامش با پدیدارشناسی^۳ گره خورده است و دومی با فلسفه اصالت وجود.^۴ اصحاب پدیدارشناسی و فلسفه وجودی راهشان را از فلسفه سنتی اروپا که کروچه و برگسون برجسته ترین نمایندگان آن محسوب می شدند، جدا کرده بودند. پدیدارشناسی متوجه زیر و بم وجدانیات آدمی بود و فلسفه وجودی که نسبش به متکلم دانمارکی کرکه گور می رسید، در دشمنی وی با میراث عصر روشنگری شریک بود. هوسرل طرفدار تحلیل دقیق و ظریف تصورات بود. چنین تحلیلی اگر در مورد آثار کروچه و برگسون بکار می رفت، چیزی جز مشتی مفاهیم خام و سرسری از نظریات ایشان باقی نمی گذاشت. هایدگر به تراژدی هستی آدمی نظر داشت و، از این جهت، به کلی با فیلسوفان مکبهای فرانسه و ایتالیا که با متانت و خوش بینی به قضایا می نگریستند و پیوندشان را با متفکران سده هجدهم حفظ کرده بودند، اختلاف داشت.

ولی اگر از نظر گاهی وسیعتر بنگریم، خواهیم دید که گسترش نفوذ فلسفه اصالت وجود که در پایان جنگ جهانی دوم به اوج رسید، بیش از آنکه مبین تغییر ماهیت مفروضات فلسفی باشد، نمایانگر جابجایی موارد تأکید بود. پیروان فلسفه وجودی همچنان مانند گذشتگان در قلمرو مابعدالطبیعه و اخلاق و فلسفه اجتماعی تفرج می کردند و از اینکه سخنانشان مستند علمی نداشته باشد، بیمی به دل راه نمی دادند. هوسرل و هایدگر هر دو در ایمان برگسون به درك شهودی شریک بودند. چیزی که اصحاب فلسفه وجودی را سخت به خود مشغول می کرد، مسأله تاریخت^۵ و «چگونگی وجدان یافتن به [گذشت] زمان» بود. «همه متفکران نحله اصالت وجود، مقوله زمان را محور منظومه های مابعدالطبیعی خویش

2) sociology of knowledge

3) phenomenology

4) existentialism

5) historicity

قرار می‌دهند ... نقطه آغاز، زمانیت^۶ یا تاریخت است ... نقطه پایان، معمولاً سعی ... برای «تعالی جستن» از این حیثیت زمانی وجود آدمی است.»^۷

در دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰، نفوذ فلسفه وجودی هنوز عمده‌تاً به آلمان محدود می‌شد و بیشتر فلسفه اصالت عمل بود که خیر از بعضی مسائل جدید می‌داد که از آن دهه تاکنون پیوسته اذهان را مشغول داشته است. اصالت عمل، به گفته ویلیام جیمز، «حرکتی واسط در فلسفه» بود و می‌خواست «نظری جامع و کامل و فلسفی و منظم از حقایق موجود کسب کند بی آنکه جزئیات علمی و منطقی یا مسائل بشری را نادیده بگیرد» و، بنابراین، در حد وسط دو جریان فکری قرار داشت: از سویی، برداشت قدیمی کسانی که فلسفه را نوعی جهان-بینی تلقی می‌کردند و از سوی دیگر، گرایشهای تحلیلی جدید.^۸ فاصله این گرایشهای تحلیلی از مسائل فلسفی قبل از جنگ حتی از فاصله پدیدارشناسی و اصالت وجود نیز با آن مسائل بیشتر بود.

کسی که در پانزده سال پیش از جنگ جهانی اول، جان تازه‌ای به اندیشه اروپایی بخشیده بود، مردی از بیرون آن قاره، یعنی ویلیام جیمز، بود. این بار نیز در سالهای بعد از جنگ، مرد دیگری از آن سوی دریا، یعنی برتراند راسل، تخم فلسفه تحلیلی جدید را در قاره اروپا کاشت. کتاب هبادی ریاضی، نوشته وایتهد و راسل، که بتدریج از ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۳ انتشار یافت، معمولاً آغاز تلاشی تازه تلقی می‌شود برای ترکیب روشهای فلسفه و ریاضیات به منظور وارد کردن دقت بیشتر در مفاهیم هر دو رشته. سی سال بعد، لرد راسل نوشت که فلسفه تحلیل منطقی^۹، به معنای اعم، «همان کیفیت علم را داراست ... و از این برتری بهره‌مند است که، برخلاف دستگاه‌های عریض و طویل فلسفی و به جای اینکه مجبور باشد یکباره نظریه‌ای یکپارچه درباره عالم ابداع کند، یکی یکی به مسائل می‌پردازد.»

این امر، از جهت وضوح فکری، بدون شك امتیازی برجسته بشمار می‌رفت. ولی اتخاذ روش ریاضی و منطق مسلماً زیان گزافی نیز همراه داشت. به نوشته راسل:

باقی می‌ماند حوزه پهنای که ستاً جزء قلمرو فلسفه بوده است و روش علمی در آن کافی نیست. این حوزه بالاترین مسائل مربوط به ارزشها را در بر می‌گیرد. فی‌المثل،

6) temporality 7) Hans Meyerhoff, op. cit., pp. 138-9.

8) Morton White, *The Age of Analysis* (New York, 1955), p. 19. Morton White, *Toward Reunion in Philosophy* (Cambridge, Mass., 1956). Charles W. Morris, *Logical Positivism, Pragmatism, and Scientific Empiricism* (Paris, 1937).

9) philosophy of logical analysis

علم بتهایی نمی تواند ثابت کند که لذت بردن از آزار و سنگدلی زشت است. چیزهایی را که دانستی است می توان به وسیله علم دانست. اما آنچه حقاً مربوط به احساسات است، خارج از دایره علم قرار می گیرد.^{۱۰}

همبسته ترین گروه پیروان راسل، در وین گردهم آمدند. در ۱۹۲۳ - سالی که در چند صفحه گذشته بارها به آن برخوردیم - تنی چند از جوانانی که اغلب سابقه کارشان در علوم طبیعی بود، «حلقه وین» را تشکیل دادند. مقتدا و مرادشان، علاوه بر راسل، ریاضیدان و عالم منطق، گوتلوب فرگه، بود و فصیحترین سخنگویان رودلف کارناب که در آن هنگام سی و دو سال داشت. اعضای حلقه وین که بسیار از اینکه مکتب فلسفی همبسته و مبارزی تشکیل داده اند به خود می بالیدند، نخست نام مکتبشان را «پوزیتیویسم منطقی یا مذهب تحصیل منطقی»^{۱۱} گذاشتند و گرچه بعدها این اسم را به «مذهب تجربی منطقی»^{۱۲} تغییر دادند (زیرا عنوان اخیر کمتر تعالیم منسوخ قرن نوزدهم را به ذهن تداعی می کرد)، کلمه «پوزیتیویسم» (شاید به این دلیل که بیشتر جدل برانگیز بود) همچنان در اذهان مردم روی آنان ماند.

با این وصف، گفته هایی که در خارج از آن مکتب بزرگترین جنب و جوش را برانگیخت، مستقیماً از حلقه وین صادر نشده بود. لودویگ ویتگنشتاین شگفت احوالتر و افراطیتر و سرکشتار از اعضای مؤسس حلقه بود و بیشتر به زبان توجه داشت تا به ریاضیات. با اینهمه، تصور بیشتر مردم از هدفهای پوزیتیویسم منطقی از کتاب او، «رساله منطقی - فلسفی»، گرفته شده بود که نخست در ۱۹۲۱ در وین انتشار یافت و در سالهای بعد از جنگ از هر اثر فلسفی دیگر تأثیر گسترده تر از خود باقی گذاشت.

ویتگنشتاین عمداً مطالب این کتاب را در قالبی تحریک کننده بیان کرده بود و در کمتر از صد صفحه، خواننده را با رشته ای از «قضایا»ی موجز و مجزا روبرو می ساخت که یا همه را می بایست یکجا پذیرفت یا در بست رد کرد. او مدعی بود که بیشتر این قضایا باید بدیهی محسوب شوند و همه «ارزش یکسان» دارند، و از این قضیه شروع می کرد که «آنچه را اساساً بتوان گفت، بوضوح می توان گفت» و سپس می پرداخت به اثبات اینکه

10) Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York, 1945), p. 834.

[این کتاب به نام «تاریخ فلسفه غرب» به قلم آقای نجف دریابندری به فارسی ترجمه شده است. - م.]

11) logical positivism

12) logical empiricism

در واقع چیزی که بتوان گفت بسیار کم است و همین مقدار اندک را نیز می توان در نهایت اختصار به کمک علامتهای منطقی بیان کرد یا مرجحاً در قالب الفاظ متداول زبان. به نوشته او: «بیشتر قضایا و مسائلی که راجع به امور فلسفی نوشته شده حتی کاذب هم نیست، بیمعناست ... پس نباید در شکفتن شده که حتی عمیقترین مسائل نیز برآستی مسأله نیست ... به همین جهت، قضایای اخلاقی ممکن نیست وجود داشته باشند.» نتیجه ای که ویتگنشتاین می گرفت این بود که عرفان و شکاکیت «قابل ابطال نیستند، آشکارا بی معنا و مهماند» و در هیچ پژوهش فلسفی که به شیوه علمی انجام بگیرد، نمی توانند محلی از اعراب داشته باشند.^{۱۳}

حرف آخر ویتگنشتاین این بود که «روش درست در فلسفه، [بیان] قضایای علوم طبیعی [است]، یعنی چیزی که هیچ دخلی به فلسفه ندارد، و همیشه هرگاه کسی بخواهد چیزی مابعدالطبیعی بگوید» باید خطایش را به او ثابت کرد. او عقیده داشت که حتی قضایایی که خود مطرح کرده است سرانجام معلوم خواهد شد که بی اهمیت است: آنکس که [مقصود] مرا بفهمد، وقتی از لا بلا و سر و روی [آن قضایا] بالا برود، عاقبت [آنها را] بی معنا تشخیص خواهد داد. (و باید، به اصطلاح، پس از بالا رفتن، نردبان را دور بیندازد). باید بر این قضایا فائق شود. آنگاه جهان را درست خواهد دید. باید درباره آنچه نمی توان سخن گفت، خاموش ماند.^{۱۴}

از بازیهای روزگار یکی این بود که ویتگنشتاین و دانشمندان فیلسوف عضو حلقه وین دوباره زیر لوای آزاد فکری، در سنگری که سی سال پیش رها شده بود، موضع می گرفتند. حتی در نگاه نخست ممکن بود چنین بنماید که فلسفه اروپایی از ۱۸۹۰ به بعد با پیمودن یک دور تمام، به جای اول برگشته است. همان کسانی که برای رهایی از یوغ نظریات پدران شان آنچنان جنگیده بودند، اکنون پسران شان می خواستند آن نظریات را دوباره جلا دهند.

عامل تغییر نسل کمک کرده بود که اصطلاح «پوزیتیویسم» و ارتباط علم با فلسفه بار

13) Ludwig Wittgenstein, *Logisch-Philosophische Abhandlung* (Vienna, 1921).

ترجمه انگلیسی:

Tractatus Logico-Philosophicus (London, 1922), pp. 27, 63, 183, 187.

14) Ibid., pp. 187, 189.

دیگر مقبولیت پیدا کند. ولی این پوزیتیویسم جدید را نمی‌شد صرفاً صورت احیاشده پوزیتیویسم سابق دانست. هدفهای آن محدودتر بود و ماهیت علم را با ظرافت بیشتر تعیین می‌کرد. پوزیتیویستهای جدید برخلاف پیشینیان بر این تصور نبودند که زنجیره علت و معلول ممکن است هر فعالیت آدمی را در بر بگیرد. ویتگنشتاین بر آن بود که «اعتقاد به رابطه علیت، خرافه‌ای» بیش نیست و «موهوم» است که کسی بپندارد «آنچه به قوانین طبیعت معروف است، پدیدارهای طبیعی را تعلیل می‌کند.» به عقیده او، تنها ضرورت در طبیعت «ضرورت منطقی» بود.^{۱۵} بنابراین، پوزیتیویستهای جدید قرن بیستم، فقط ممکن بود از طریق ترك بخشهای بزرگ قلمروی که کنت و اسپنسر و تن و دیگران برای تحقیق علمی مناسب دانسته بودند، به بازسازی روش علمی در فلسفه کامیاب شوند. ایشان کلیه مسائل مربوط به ارزشها و مابعدالطبیعه و تقریباً همه موضوعاتی را که از قدیم به نظر فلاسفه واجد اهمیت می‌رسید، کنار گذاشته بودند و فقط به مسائلی می‌پرداختند که امکان داشت بدون ابهام یا ابهام به زبان منطق یا زبان نمادی دیگری صورت بندی شود.

اعتقاد بر این بود که منازعات قدیمی بین پوزیتیویستها و ضد پوزیتیویستها به این ترتیب منسوخ است و بگومگوهای کهنه دهه ۱۸۹۰-۱۹۰۰ را باید دور انداخت زیرا در آن زمان طرفین دعوا حتی خودشان هم نمی‌دانستند چه می‌گویند، در حالی که اکنون راسل و فرگه و اخلاشان همه چیز را روشن و شسته و رفته کرده‌اند.

با اینهمه، يك جنبه این تغییر از نظر پنهان مانده بود. همانگونه که قبلاً موسیقی و نقاشی در قرن بیستم «مشکلتر» شده بود و از حدود فهم افرادی که فرهنگ و درک عادی داشتند، بیرون رفته بود و به دانایان و خواص اختصاص پیدا کرده بود، اکنون فلسفه به این راه می‌رفت. کسی که سواد معقول داشت، می‌توانست نوشته‌های برگسون یا کروچه را به عنوان آثار ادبی و اخلاقی بآسانی بخواند و لذت ببرد. ولی همین کار را با ویتگنشتاین نمی‌توانست بکند. باب معرفت فلسفی را محکم به رویش بسته بودند و اروپا می‌بایست تا بیست سال بعد بدون فیلسوفی سر کند که شهروند عادی بتواند درباره عاجلترین مشکلاتش با او وارد درد دل شود.

15) Ibid., pp. 109, 181.

II - مسأله اجتماعی

هنگامی که سرانجام چنین فلسفه‌ای پدید آمد، واژه‌های «درگیری» و «تعهد» را به ارمغان آورد. اگزستانسیالیسم فرانسه که پس از ۱۹۴۵ باب روز شد، مستقیماً از وضعی سرچشمه می‌گرفت که در آن، اشتغال به مسائل اجتماعی، یکی از ضروریات اجتناب‌ناپذیر بود.

این دومین جنبه تغییر افق فکری بود که پیشتر به آن اشاره کردیم. در دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ هنوز این امکان بود که کسی چنان زندگی کند و طوری به مسائل فلسفی پردازد که گویی اوضاع «عادی» است. اما از آن هنگام به بعد، عرصه جولان فکری - چه از نظر جغرافیایی و چه از لحاظ روانی - روز به روز تنگتر می‌شد. جنگ جهانی اول شکنندگی ارزشهای متمدن را در میان مردم اروپای غربی و مرکزی آشکار ساخته بود و بلشویسم رابطه روسیه را با محافل روشنفکران لیبرال قطع کرده بود و پیروزی فاشیسم در ایتالیا، یکی از کشورهای بزرگ غربی را برای نخستین بار در ظرف پنجاه سال گذشته تحت سیطره حکومتی سخت مخالف آزادفکری قرار داده و عمیقاً وجدانها را به تلاطم آورده بود. تصادفی نبود که گروه و موسکا در مقام روشنفکران مخالف رژیم جدید کشورشان یکسره در اواسط دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ سرگردان مانده بودند که چه راهی در پیش گیرند. و باز تصادفی نبود که گروه در ایتالیا و پس از چندی مابینکه در آلمان، سرانجام به رغم اینکه در گذشته اصرار ورزیده بودند که مورخ باید از مناقشات سیاسی برکنار بماند، برای دفاع از نهادهای آزاد میهنشان، راه مبارزه را برگزیدند.

در آغاز، با استبداد ملایم موسولینی هنوز پرهیز از داوریهای قطعی و بیطرفی فکری امکان‌پذیر بود. اما رفته رفته در اواخر دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰، با بروز بحران بزرگ اقتصادی و ظهور ناسیونال سوسیالیسم، هرگونه موضع سازشکارانه از این قبیل، تحمل‌ناپذیرتر می‌شد و با آغاز دهه بعد، عده روز افزونی از روشنفکران اروپایی به این نتیجه می‌رسیدند که تعهد سیاسی تنها راه ممکن است. چندان انگشت شمار فاشیسم را برگزیدند. از آنها که در مقام شامخشان در جهان اندیشه تردید نبود، تنها هایدگر و یونگ پیوندهای سازشکارانه با رژیم نازی برقرار ساختند. ۱۶ اما اکثر متفکران بزرگ - اعم از اینکه دور از وطن بسر می‌بردند، یا با ناراحتی به عضویت جبهه خلق در آمده بودند یا «به درون خویش هجرت

(۱۶) در مورد یونگ، رجوع کنید به دلایلی که در کتاب زیر ارائه شده است:

Edward Glover, op. cit., pp. 147-52.

کرده بودند» و در خاموشی رنج می کشیدند. در برابر آنچه رهبران فاشیست، آینده مقرر بشر می نامیدند، مقاومت می ورزیدند.

آندره ژید با همان شم حساسی که نسبت به جریانهای جدید داشت، زودتر از بقیه ضرورت تعهد سیاسی و اخلاقی را گردن نهاد. سفری که برای استراحت از فعالیتهای ادبی به مستملکات فرانسه در مناطق استوایی افریقا کرد، چنان خشمش را از مشاهده ستمگریها به جوش آورد، که او را به اردوگاه کمونیسم راند. ولی او همچنین پیش از دیگران پی برد که تبعیت روشنفکر از نهضتهای سیاسی متشکل چه خطرهایی در پی دارد. از طرفی، دیدار از اتحاد شوروی که ده سال پس از سفر کنگو انجام گرفت، حقیقت تلخ و کوبنده عمل کمونیسم را به وی آشکار ساخت و، از طرف دیگر، کم کم به این نتیجه رسید که دل مشغولی به مسئله اجتماعی، بتدریج زندگی و هنرش را «مسموم» کرده است. ژید به حزب وفادار بود ولی دریافت که روشنفکر وفادار به حزب یا باید سکوت کند یا به «کژراهه» بیفتد و هیچ یک از این دوراه با تعریف پذیرفته شده وظیفه وی سازگار نیست.^{۱۷}

در آلمان از سویی فشار سیاسی از همه جا شدیدتر بود و، از سوی دیگر، سنت کناره گیری روشنفکر از مسائل سیاسی از هر جا استوارتر و، بنابراین، طبیعی بود که حرکت جدید قبول تعهد، بیش از هر کشور دیگر در آن سرزمین موجد تعارض درونی شود. نویسنده یا فیلسوف آلمانی تقریباً همیشه در گذشته با داورهای مردم و معیارهای عملی ارزش-گذاری، مخالف بود. نیچه و پس از او هرمان هسه برای گریختن از فشار عقاید شکل یافته عامه به سوی پناه برده بودند و اکنون نیز بیشتر روشنفکران از راه گریز - اعم از گریز به خارج کشور یا پناه بردن به دنیای درون - در برابر نازیسم واکنش نشان می دادند و اکثراً وقتی می دیدند یا باید برضد رژیم دست به تبلیغ بزنند یا سکوت اختیار کنند، طریق دوم را برمیگزیدند. توماس مان شاید تنها کسی بود که موفق شد در عین تبلیغ سیاسی، کیفیت برتر آثار هنری خویش را نیز همچنان حفظ کند.

به هر تقدیر، نفس این واقعیت که انتخاب منحصر به این دو راه شده بود، خود از تغییری بنیادی در احوال بازماندگان فصل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ حکایت می کرد و نشان می داد که افراد آن نسل احیاناً بیش از دوره خویش به زندگی ادامه داده اند و سالهای بعد از

(۱۷) نامه مورخ ۱۶ مه ۱۹۴۷ ژید که به عنوان ضمیمه در همان کتاب از Guérard، ص ۲۴۱، چاپ شده است. همچنین یادداشت مربوط به ۲۹ دسامبر ۱۹۴۲ در:

Gide, *Journals*, III, 252.

۱۹۳۳ احتمالاً نه عصر طلایی، بلکه عصر آهن خواهد بود و آنان آمادگی فکری لازم را برای روبرو شدن با چنین روزگاری ندارند. از هم پاشیدگی اقتصادی و تغییرات ژرف سیاسی و دوری از میهن و خطر جنگ همه دست به دست یکدیگر داده بودند و هستی افراد آن نسل را از ریشه دگرگون می کردند. در اروپای نوظهوری که ارباب سیاسی و خطر جنگ بر آن سایه افکنده بود، «عقل آزاد از تعلق» چه جایی می توانست داشته باشد؟ بعید نبود که روشنفکر آزاد اندیش اصولاً به یکی از بقایای بیفایده سده های هجدهم و نوزدهم مبدل شده باشد.

III - نقش روشنفکران: مان و بند و مانهایم

این قضیه ممکن است باور نکردنی بنماید ولی دو گرایش جدا و متضادی که تاکنون مسیرشان را مرو می کرده ایم، تا اواسط دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ به جایی رسیده بودند که کم کم سبب تقویت یکدیگر می شدند زیرا هر دو ایجاب می کردند که نقش روشنفکران از نو تعریف شود. لازمه هر دو این بود که دیگر کسی زیر بار برداشت قدیمی از وظیفه فیلسوفان و اندرزگران اروپایی نرود. از هیچ يك از این دو نظر، دیگر کسی نمی توانست قائل به این شود که نویسندگان بزرگ باید به تمامی مسائل انسانی بپردازند و مانند خدایان از فراز ابرها به کردار اجتماعی بشر بنگرند و پس از نمایش دادن دانش تاریخی و ادبی خویش و با کمترین ژرف اندیشی درباره پیش فرضهای خود، بعضی نتایج عظیم بگیرند و اعلام کنند که راستی و زیبایی و نیکویی چیست. این درست همان کاری بود که روشنفکر اروپایی از بدو پیدایش بدان مشغول بود و هنوز هم در دو دهه اول قرن بیستم به آن ادامه می داد. به این معنا، فیلسوفان و جامعه شناسانی همچون کسروچ و برگسون و وبر (و حتی فروید در آثار نظری خویش) اخلاف بلا فصل توماس آکویناس و مونتسکیو بشمار می رفتند. حتی کجروانی مانند سورل نیز که به این سنت تعلقی اعتراض داشتند، همواره باطناً و قلباً معلم اخلاق و نصیحت گر بودند. تا ۱۹۲۰ هنوز مرز میان ادبیات و علوم اجتماعی کاملاً مشخص نبود و روشنفکران هنوز مانند گوته خود را آزاد می دیدند که در هر گوشه ای از قلمرو فعالیت های آدمی به گشت و گذار بپردازند.

اینگونه تفنن و تفرج به نظر اهل مکتب جدید پوزیتیویسم منطقی به هیچ روی قابل قبول نبود و نزد معتقدان به «تعهد» اجتماعی نیز به همین وجه - منتها به دلایل دیگر - مشکوک

می نمود. دستۀ اخیر بر آن بودند که در عصری که هر فرد برخوردار از خودآگاهی باید تصمیمهای دردناک بگیرد و مکلف است پا خیزد و مسؤولیت بر دوش بکشد، ادعای روشنفکر به اینکه از مقامی ویژه بهره مند است و حق تعلیق حکم دارد و آزاد است داوری را به بعد موکول کند، از هوسبازیها و سبکسریهای غیر قابل تحمل است. بنابراین، تا اواسط دهه، رفته رفته افق بسیار متفاوتی در عالم اندیشه گشوده شده بود که، برخلاف گذشته، کلی گویی به ضرر قاطع، دیگر جایی در آن نداشت. از آن پس، عالمان موشکاف الفاظ و علامات از يك طرف و «ساده اندیشان و ساده سازان مخوفی» که در قرن نوزدهم بورکهارت پیوسته از آنان هراس داشت از طرف دیگر، می بایست با هدفهای مانعة الجمعشان یکۀ تاز میدان شوند.

پس در چنین اوضاعی، شکفت نبود که از ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۹ - یعنی در ظرف شش سال فریبدهای که اروپا پس از جنگ، بظاهر از ثبات و نعمت برخوردار بود - سه اثر بزرگ در اروپا پدید بیاید که گرچه کوچکترین ارتباطی به دیگری نداشتند و کاملاً مستقل بودند، در هر سه سعی شده بود وظیفه و رسالت «فرهیختگان» اروپا در چارچوب همان عصر از نو تعریف شود.

سخن را مردی داستان نویس آغاز کرد. سالهای جنگ جهانی اول، به نظر توماس مان، دوره امتحان و عشق و نفرت های غم انگیز بود. او رمان کوهستان جادو را که بعدها به صورت دومین کتاب بزرگش درآمد، نیمه کاره گذاشته بود زیرا احساس می کرد که توان کار خلاق بی وقفه را از دست داده است. همه همدستانند که تنها کار مفصل او در این ایام - اثری به نام تأملات مردی غیر سیاسی^{۱۸} - نوشته ای کم مایه است. مان به این جهت به نوشتن این کتاب دست برده بود که احساس می کرد باید کاری تبلیغی انجام دهد و مکلف است سهم خود را در تلاش هموطنانش در جنگ ادا کند و برای دفاع از ارزشهای «فرهنگی» آلمان - یعنی ارج نهادن به سلسله مراتب و دریافت های درونی - در برابر دموکراسی صرفاً «متمدن» و بشر دوستی ادیبانه غرب، قلم به دست گیرد. با اینهمه، دو دلیلی از خلال مطالب تبلیغاتی هویدا بود و او پیوسته ناچار به اعتراف به این معنا می شد که خودش نیز Zivilisationsliterat یا روشنفکر و فرهیخته ای «متمدن» است.

18) Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Reflections of an Unpolitical Man).

بنابراین، وقتی سرانجام کوهستان جادو شش سال پس از جنگ انتشار یافت، هم گسترهٔ مباحث آن بکلی تغییر کرده بود و هم نکاتی که از لحاظ فکری بر آنها تأکید می‌شد و از قطعه‌ای کوتاه و نیمه شوخی و نیمه جدی به سبک «مرگ در ونیز» به اثری عظیم بدل گشته بود، جامع همهٔ اموری که همیشه خاطر توماس مان را جلب می‌کرد، مانند جنبهٔ هنری و ذوقی و شورانگیز و ویرانگر بیماری و مرگ، رابطهٔ دو پهلوی هنرمند با جامعهٔ بورژوا، ناسازگاری ارزشهای قومی آلمان بادمو کراسی اروپا و بالاخره آرمان مشكوك تعمیم تصور انسانیت. با فرا رسیدن دههٔ ۱۹۲۰-۱۹۳۰، مان حاضر بود ارزشهای «تمدنی» را که پیشتر ضمن تأملاتش در زمان جنگ آنچنان تخطئه کرده بود، به دیدهٔ احترام و حتی قبول بنگرد. کوهستان جادو منزلی بود بین توماس مان غیر سیاسی و آگاه به بیگانگی خویش و توماس مان بعدی معترف به ارزشهای انسانی.

بنابراین، کتابی که عاقبت پرنفوذترین رمان آلمانی سالهای بین دو جنگ شد، صرفاً اثری ادبی نبود و جنبه‌های اجتماعی و سیاسی نیز داشت. معاصران مان از ابتدا به این جنبه‌های کتاب توجه حاصل کردند. قبلاً نیز در ۱۹۲۲، مان طی خطابه‌ای زیر عنوان «جمهوری آلمان» که نفوذی در اذهان گذاشته بود، موضع مثبت‌تری نسبت به نهادهای «غربی» میهن خویش اتخاذ کرده بود. استقبالی که دو سال بعد از کوهستان جادو شد، نشان داد که خواندگانی آلمانی، این کتاب را به چشم افسونی جدید و واجد جنبه‌های ادبی و جهانی برای متعادل کردن اثر «تخدیری» ذوال غروب اسپنگلر می‌نگرند. در واقع انتشار کتاب بزرگ مان در سالهای پس از جنگ، او را در صدر رمان‌نویسان جمهوری وایمار قرار داد و از این جهت حتی خود نویسنده را نیز شگفتزده کرد.

جنبهٔ اجتماعی کوهستان جادو از ساخت کتاب و نحوهٔ ارائهٔ مطلب پیدا بود. حتی مکان داستان - یکی از آسایشگاههای مسلولین در بلندیهای آلپ سویس - کیفیت پرداخته و منتزع از واقعیت به آن می‌داد و حکایت از انزاع و جدایی هنرمند از گرفتاریها و مناسبات روزانهٔ زندگی می‌کرد. «محیط آسایشگاه که بیماران را در مکان و زمان از پیوندها و روابط متعارفشان دور می‌کند، امکانی حماسی برای رویارو قرار دادن حیات روحی با مرگ بوجود می‌آورد که شاید در هیچ محیط دیگری دست ندهد.» در این محیط، حتی يك فرد «متوسط» هم که از بند تلاشهای عملی زندگی آزاد شده، یاد می‌گیرد که دربارهٔ بالاترین ارزشها به تفکر و تعمق بپردازد و بیماری به او می‌آموزد که هرگز مقولاتی را که پایین در

«هموارینها» مسلم می گیرند، بدیهی نشمارد.^{۱۹}

کوهستان جادو از آغاز به نظر خوانندگان داستان رشد و آموزش در جوی لطیف و روحانی می رسد که احساسی از فشردگی مکان و پاشیدگی زمان به ذهن القا می کند. احساسی که از خواندن نمونه اعلاهی آن، استاد ویلهلم^{۲۰}، دست نمی داد. رمان مان، داستان سلوك روحی در طلب روشن بینی از طریق روش دیالکتیک بود. روشی که چهار نسل از متفکران آلمان را مسخر و مسحور کرده بود. دو مربی و مرشد می بایست برای تسخیر روح نوآموزی عادی از افراد طبقه متوسط بالای جامعه که دست تصادف او را از جهان فعالیت های روزانه دور کرده و سر راهشان قرار داده بود، به جدال برخیزند.

توماس مان در یکی از یادداشت های خود، سادگی فکر اصلی داستان را اینگونه بیان کرده است: «قسمی داستان آموزشی که در آن، جوانی سرگردان اتفاقاً در منزلگاهی که خطر اخلاقی برای او دارد، بین دو مربی مضحک قرار می گیرد: یکی سخنور و ادیب و اومانستی ایتالیایی که پیرو مکتب پیشرفت است و دیگری عارفی قدری بی سر و پا و مرتجعی مخالف عقل».^{۲۱} اما در ظرف بیش از ده سالی که کوهستان جادو در دست تصنیف بود، از صورت لطیفه و بذله درآمد به داستانی سنگین و جدی. ولو غالباً جدی به معنای تجاهل العارف-مبدل گشته بود. ستمبرینی، ادیب انسان گرای ایتالیایی، دیگر آن کسی نبود که قهرمان جوان داستان هرگاه که خلش تنگ می شد او را به «لافزنی» و «دراز نفسی» متصف می کرد و «ارگ دستدار» لقب می داد، بلکه شخصیتی غم انگیز و حتی وزین و موقر پیدا کرده بود که به رغم بعضی سطحی گوییها و کندذهنیها، ارزشهای پایدار به ارث رسیده از عصر روشنگری را، چون عقل و عدالت و عشق به بشریت، در وجود خویش تجسم می داد. حریف یهودی تبارش لئو نفثا نیز که بی منطقی ارثی یهود و منطق اکتسابی یسوعیان را در خویش جمع کرده بود، در ظرف آن سالها، از «بی سر و پای» خل وضع به تجسم نیروی وحشت آفرین و تروریستی کهنه پرستان بعد از جنگ مبدل شده بود و با ژرف بینی شگرف از وحشت آفرینیهای حساب شده تر، مضبوط تر و بیرحمانه تر دهه آینده خبر می داد. حتی قهرمان داستان، هانس کاستورپ-همان مهندس جوان اهل هامبورگ که

19) Arnold Bauer, op. cit., pp. 66-9, 71.

۲۰) اشاره ای است به کتاب معروف گوته، «سالهای شاگردی استاد ویلهلم»، که بر مجور رشد و تکامل فکری قهرمان داستان دور می زند و معمولاً نخستین رمان از این نوع در آلمانی تلقی می شود. گوته در اواخر عمر دنباله ای نیز تحت عنوان «سالهای سیر و گشت استاد ویلهلم» به این کتاب نوشت. س.م.

21) Ibid., p. 70.

هنوز برای خام کردن خواننده برچسب «سادگی» داشت. شاگرد شایسته‌ای شده بود که صلاحیت داشت خودش مستقلاً داوری کند. در پایان کتاب هانس به جایی رسیده که مقام فائق بدست آورده است و هنگامی که بر بالین ستمبرینی توضیحات او را درباره بحران ژوئیه ۱۹۱۴ می‌شنود، حالت کسی را دارد که همه چیز را به معلمش مدیون است و به او احترام می‌گذارد و به دیده مهربانی می‌نگرد، ولی چیز دیگری نیست که از او یاد بگیرد.

جالب اینکه در دهه‌های ۱۹۳۰-۱۹۴۰ و ۱۹۴۰-۱۹۵۰، غالباً به نظر خوانندگان چنین می‌رسید که دربردهای دیالکتیکی عظیمی که بر فراز کوهستان جادو درمی‌گیرد، برد در استدلال با نفقا است، زیرا اوست که به زبان شور و احساس سخن می‌گوید و فاتحانه به برتری بی‌منطقی و بیماری و ارباب و وحشت افکنی حکم می‌کند و نماینده و نمونه چیزی است که یونگ جنبه ظلمانی روان قرن بیستم خوانده است. با این وصف، پیروزی از آن ستمبرینی است. وقتی که خصم سرانجام به نتیجه جبری و گریز ناپذیر بی‌منطقی خود می‌رسد و خودکشی می‌کند، ادیب انسان‌گرای ایتالیایی یکه‌تاز میدان آموزش می‌شود. ستمبرینی بنیه‌اش تحلیل می‌رود اما همچنان تا پایان با نشاط و سرزنده است و با آخرین اندرزی که به هانس کاستورپ می‌دهد، او را برای خدمت به میهنش در جنگ، پایین، به سوی «همواریها» روانه می‌کند. «تنها گمانی که برای انسان حاصل می‌شود این است که توماس مان وقتی می‌گذارد حریف یسوعی خودکشی کند و ستمبرینی به زندگی ادامه دهد، در واقع برای دشمن دیرینش، «روشنفکر متمدن»، حق حیات قائل می‌شود.»^{۲۲}

این گمان با خواندن جمله‌ای که محور کتاب را تشکیل می‌دهد، برای خواننده تأیید می‌شود. جمله‌ای که نمودار اوج آموزش هانس کاستورپ است و در کلیه آثار توماس مان تنها جمله‌ای است که [به منظور تأکید بیشتر] تماماً با حروف خمیده چاپ شده است: «به خاطر نیکی و محبت، آدمی هرگز نباید اجازه دهد که به هیچ در مرگش بر افکارش چیره شود.»^{۲۳} اینجاست که ارزشهای عصر روشنگری، یعنی کلیاتی در اخلاق که وجه وجودی اخلاق-پردازان و اندرزگران اروپا بوده است و کروچه و موسکا و فروید و ویر و دورکم و برگسون همگی به آن وفادار مانده بودند، بدون شک و شبهه و قید و شرط دوباره تأیید می‌شود. اما هنوز يك نکته مبهم دیگری باقی است. کاستورپ قادر نیست حقیقتی را که در

22) J.M. Lindsay, *Thomas Mann* (Oxford, 1954), p. 49.

23) Mann, *Der Zauberberg* (*The Magic Mountain*), p. 626.

لحظه وجد و مکاشفه دریافته است محکم نگاه دارد و می بیند جمع کردن ادب و انسان گرایی با بیرحمی و قساوتی که شالوده ضروری آن است، آمیزه ای چنان سست از کار درمی آید که ممکن نیست پایدار بماند و در اواخر کتاب، اعترافی می کند که از نظر ارزشهای «عقلی» بسیار زیانبار است. می گوید: «به رغم آقای ستمبرینی، من اعلام کردم که از اصل مخالفت با عقل، از اصل سبک و ظریف بیماری که در واقع مدتها در لوای آن از صحنه کنار کشیده بودم، طرفداری می کنم.»^{۲۴} و ایسن اعتراف را به شخصی به نام پیر کورن می کند که مصاحبت با او حتی زیانبارتر است و بیشتر به آن ارزشها لطمه می زند. پیر کورن شخصیت خام و خشن و آغازین انسان را تجسم می دهد که بکلی با منطق و گذشت و احسان و اعتدال بیگانه است؛ جاذبه و جادوی محض است بدون هیچ در آمیختگی با عقل و اندیشه و اخلاق. راست است که این مرشد سوم نیز مانند نفقا به زندگی خود پایان می دهد و با خروج از صحنه آموزش، خاطر همه را آسوده می کند. همچنین راست است که کاستورپ با بازگشت به «همواریها»، از شر تأثیر مخرب او «نجات» می یابد. ولی خواننده متحیر می ماند که اگر دستی از غیب بر نیامده بود و جنگ شروع نمی شد، نویسنده چگونه می خواست گره از این مشکل لاینحل آموزشی بگشاید.

بنابراین، معنای پیر کورن معلق و حل نشده می ماند. در کتاب می خوانیم که شخصیت پیر کورن چنان چیره گز است که حتی دیالکتیک ستمبرینی و نفقا در حضور او به مثنی اراجیف مبدل می شود. «هیچ جرقه ای از یک قطب به قطب دیگر نمی جهید، هیچ برقی نمی جست، هیچ جریانی ایجاد نمی شد. عقل که می بایست به زعم خویش حضور [او] را خنثی کند، خودش خنثی می شد.»^{۲۵} هر دو مربی می دیدند که استدلالهای درخشان شان در حضور این شخصیت کوه پیکر ولی ذاتاً بی خرد و نادان که سخن در نزدش هیاهوی بی معنایی بیش نیست، از هم می پاشد و فرو می ریزد.

پس می بینیم که توماس مان فراسوی استدلالهای نفقا و تبلیغات صرفاً روشنفکرانه بانه او در هواداری از ترور و ارعاب، باز هم چیز دیگری را به نمایش گذاشته است. این موضوع چند سال بعد در رمان کوتاه هادیو و جادوگر^{۲۶} که در ۱۹۳۵ انتشار یافت، دوباره مورد توجه قرار گرفت. در این داستان که به قالب حکایتی تمثیلی ریخته شده است و از پس پرده نازک مجاز، فاشیسم ایتالیا را نشان می دهد، مان بار دیگر خطر جادو و جاذبه شخصی

24) Ibid., p. 760.

25) Ibid., p. 743.

26) Thomas Mann, *Mario und der Zauberer* (*Mario and the Magician*).

را گوشزد می‌کند و به‌طور ضمنی می‌گوید که کسانی مانند نفتا با همه آن عقاید ضد انسانی، هنوز از قلمرو گفت و شنود و تبادل اندیشه بیرون نرفته‌اند و رشته‌ای که آنان را به میراث عقلی عصر روشنگری می‌پیوندد، با اینکه ممکن نیست از این بیشتر کش بیاید و فشار تحمل کند، هنوز پاره نشده است. ولی افرادی از قبیل پپر کورن و جادوگر موسوم به چیبولا فطرتاً غیر از بقیه نوع بشرند و بین ایشان و کسانی که به ادب و فرهنگ ارج می‌نهند، هیچ گونه تفاهم امکان‌پذیر نیست.

توماس مان مسئله مورد مناقشه را در زد و خوردهای دیالکتیکی بین نفتا و ستمبرینی حل نشده باقی گذاشته بود. سه سال بعد، در ۱۹۲۷، فیلسوفی فرانسوی از افراد همان نسل، بی‌آنکه جای شبهه باقی بگذارد، جانب میراث عصر روشنگری را گرفت. البته طرفین مناقشه در کتاب خیانت روشنفکران ژولین بندا عیناً همانند کسانی نبودند که در کوهستان جادو باهم به نبرد برخاسته بودند و خود بحث نیز در جریان انتقال از قلمرو فلسفه آلمان به حوزه اندیشه فرانسوی، بسیاری از ظرافتها و نازك کاریها را از دست داده بود. ولی بندا با ساده کردن مسائل، بسراهین خود را تیزتر و برنده‌تر ساخته بود. هدف او این نبود که امتیازی برای نوآوران عصر خویش قائل شود یا زیر و بمهایی را گوشزد کند که هر متفکر را از دیگران ممتاز می‌سازد یا خوانندگان را بیشتر متوجه فهم حاصل از انتقادهای سی‌ساله از عصر روشنگری کند. تنها مقصود وی این بود که زنگ خطر را به صدا درآورد.

شاید هیچ‌کس بیش از او برای این کار صلاحیت نداشت. ژولین بندا در ۱۸۶۷ در پاریس چشم به جهان گشوده بود و دین یهود را از خانواده‌اش به ارث برده بود و مانند همکیشانانش هانری برگسون و لئون بلوم - که از اولی هشت سال کوچکتر و از دومی پنج سال بزرگتر بود - در سراسر عمر تا مغز استخوان، پارسی باقی ماند. خودش احساس می‌کرد که آثار اختلاف خلق و سلیقه میان پدر و مادر در نهادش حک شده است و در وصف خویش می‌گفت «من ثمره پیوندی هستم میان يك یهودی محصول شرق قدیم و عاشق ازلیت و ابدیت و بیزار از حدود و ناپایداری با يك زن یهودی تندخو و زودرنج و مستعد نویسندگی و اهل پاریس.»^{۲۷} با اینهمه، عشق صادقانه‌ای که میان والدینش استوار بود و

27) Julien Benda, *La Jeunesse d'un clerc* (Paris, 1936), p. 36.

محیط گرم و پر محبتی که در خانه پدری در آن بزرگ شده بود، احساس ثبات و امنیتی در درونش به او می داد که زوال ناپذیر بود.

بندا کودکی را بدون مشکلات و تفرقه های دردناک روانی گذرانیده بود. در خانواده اش مانند هر خانواده یهودی فرانسوی عادی در آخرین دهه های قرن نوزدهم، اصول کلی حکومت جمهوری محترم داشته می شد و آنچه در مدرسه به او یاد می دادند نیز هماهنگ و موافق با این احساس بود. بندا برخلاف نوجوانان فرانسوی متعلق به خانواده های کاتولیک که از این جهت پیوسته با تعارض روبرو بودند، میان آنچه در مدارس دولتی می آموخت و ارزشهایی که در خانه به او القاء می شد، تضادی نمی دید. از نظر درسی نیز ذهن او از پیش آماده و پذیرای انضباط عقلی و استدلالی برنامه دبیرستانی بود. بندا عاشق ریاضیات بود و احساس می کرد آیین سخن در آثار برگزیده لاتین، پاسخگوی نیازهای برخاسته از عمق وجود اوست و بر سیاق همین شیوه سخن، رفته رفته به سبکی قوی و بی حشو و زواید در نگارش دست یافت که بعدها در مناقشات قلمی بسیار برایش سودمند و کارساز افتاد. اما از فلسفه رایج در محافل دانشگاهی روزگار خویش به سبب جنبه بحثی و نظری آن، بیزار بود. هنوز دوره کودکی را بسر نرسانیده بود که فیلسوفی را که در بقیه عمر همیشه مراد و راهنمایش بود، پیدا کرد. این فیلسوف که شاید محتاج ذکر نام هم نباشد، یاروخ اسپینوزا بود.

بعدها هنگامی که بندا در بزرگسالی به گذشته می نگریست، دلیل دیگر انسجام و همبستگی عقاید خویش را در آنچه نیاموخته بود تشخیص می داد. خانواده اش ارجی به ارزشهای غیر منطقی منبعث از تاریخ و دین نمی نهاد و احترامی برای نیرومندی و تهور جسمانی قائل نبود. خودش نوشته است که نیاکانش «هرگز در مقام ریاست و فرماندهی نبودند»^{۲۸} مابینت از این بیشتر بین سوابق خانواده گی بندا و کسانی مانند سلطنت خواهان و ریاست طلبان و متعبدان و ناسیونالیستهای طرفدار قدرت ملی که بعدها آماج تیر انتقاد او قرار گرفتند، قابل تصور نیست. فرق نمی کرد که عقاید چنین کسان در دوران بعدی زندگی وی در جامعه مقبول افتاده و باب پسند شده باشد: بندا به پسند جامعه و جاذبه های روشنفکری بی اعتنا بود. بر خلاف برگسون و بلوم، به خانواده ای نسبتاً فرو دست تعلق داشت و به هیچ يك از دبیرستانهای معروف پاریس نرفته بود تا مانند پسران با هوش و

28) Ibid., p. 53.

سرشناس پارسی با همگنان خویش در عالم اندیشه همپیمان شود و خود را رهبر آیندهٔ همنسلهای خویش بداند. بندا احساس یگانگی با نسل خویش نمی‌کرد و کاملاً خرسند بود که به حال خود باشد. جنبهٔ «پیرمرادی» در زندگی روشنفکر فرانسوی او را کفایت می‌کرد. در بزرگسالی نیز مانند کودکی، همچنان بر این عقیده بود که «انسانهای بزرگ و درخور پیروی کسانی هستند که ... لذتشان در آرام گرفتن در اتاقشان با قلم و دفتر است.»^{۲۹} بندا تا جایی که در دنیای امروز میسر است از استقلال شخصی بهره‌مند بود: از خودش درآمد کافی داشت، شغلی نداشت، زن نگرفت و بچه پیدا نکرد. در آستانهٔ سی سالگی با واقعه‌ای خطیر روبرو شد که تصورش را از حق و ناحق در سیاست برای بقیهٔ عمر تعیین کرد و آن قضیهٔ دریفوس بود.

او نیز همچون برگسون و دورکم و سورل و پگی در صف هواداران و مدافعان دریفوس جنگیده بود و یکی از پشتیبانان و نویسنده‌گان یهودی مجلهٔ کائیه دو لاکزن بشمار می‌رفت. چنانکه بیاد داریم، عاملی که موجب قطع رابطهٔ سورل و پگی در ۱۹۱۲ شد، اختلاف نظر بر سر رمان بندا بود.

بندا با مشاهدهٔ رویدادهای ۱۹۱۷ و ۱۹۲۲، فرصتی برای باز اندیشی دربارهٔ اعتقادات اساسی خویش دربارهٔ خودپیشگی، ایمان بدست آورده بود و، بنا بر این، کتاب خیانت روشنفکران را باید با توجه به پیروزیهای لنین و موسولینی در آن دو سال مورد بررسی قرار داد. امکان نوشتن چنین کتابی تا پیش از اواسط دههٔ ۱۹۲۰-۱۹۳۰ هنوز موجود نبود و وقتی آن زمان فرا رسید، اوضاع و احوال آنقدر تغییر کرده بود و آنچنان نیازی به اینگونه تحلیلها احساس می‌شد که کتاب بندا ممکن نبود واکتش فوری برنیانگیزد. حاصل نوشتهٔ فشرده و ستیزه‌جویانهٔ او، هشدار به خوانندگان دربارهٔ هزینهٔ ارزشهای متمدن بود که گناه آن را، به عقیدهٔ نویسنده، روشنفکران اروپایی می‌بایست به گردن بگیرند. بندا معتقد بود که از اوایل قرون وسطی، «دانشوران» یا روشنفکران طبقهٔ جداگانه‌ای تشکیل می‌داده‌اند و مطمح نظرشان همواره امور برتر و بالاتر از این جهان بوده است، نه مسائل دنیوی. «خیانت» بزرگشان در روزگار معاصر ناشی از این بوده که خواسته‌اند «ارزش علم را در برابر ارزش عمل پایین بیاورند ... در حدود ۱۸۹۰، اهل قلم، بویژه در فرانسه و ایتالیا، با زیرکی شگفت‌انگیز دریافته‌اند که با طرفداری از قدرت خودسرانه

29) Ibid., p. 73.

و انضباط تحمیلی و سنت و خوار داشتن روح آزادی و دفاع از ارزش اخلاقی جنگ و بندگی، بمراتب بهتر می‌توان باد به غیب انداخت و قیافه گرفت و خامان و ساده لوحان را به جوش آورد تا با احساساتی شدن درباره آزادی خواهی و انسان دوستی.^{۳۰} بنا براین، به جای ایستادگی در مقابل تمایل عوام به تشدید احساسات نژادی و طبقاتی و قومی، به این گرایش کمک کرده‌اند و نه تنها مخالفتی با این نوع جدید خردستیزی نشان نداده‌اند، بلکه سخنگوی آن شده‌اند.

آموزگارانشان متفکران آلمانی قرن نوزدهم بوده‌اند و نیچه پیش کسوتشان شده است. بندا بر این نظر بود که اینگونه روشنفکران دو چیز را در فلسفه باهم جمع کرده‌اند: از طرفی می‌خواهند به شیوه رمانتیکهای جدید بر «احساس هنری» تکیه کنند و از طرف دیگر به تقلید از پوزیتیویستها مدعی هستند که «فقط واقعیات را در نظر می‌گیرند» و بی آنکه کوچکترین دغدغه‌ای به خاطر راه دهند که این دو با یکدیگر منافات دارند، به خود می‌بالند که به فایده عملی قضیه نظر دارند و اهل عملند. اما قدر مشترکشان در حقیقت نوعی فلسفه اولی است که در تاریخ سابقه ندارد و پیروان آن «پرستش امور حدوثی و فانی و بی‌اعتنایی به امور ازلی و ابدی و باقی» را تبلیغ می‌کنند.^{۳۱}

بندا نه تنها چهره‌های کوچکتر و تبلیغ‌گری از قبیل د/انونتسیو و بارس و مورا و کیپلینگ و اخلاقیون متوسط الحالی مانند بگی، بلکه متفکران بزرگ و آفریننده‌ای همچون سورل و برگسون را نیز هدف این اتهام قرار می‌داد. سورل را محکوم می‌کرد به دلیل تبلیغ خشونت و «تجلیل از homo faber [= انسان سازنده]» و برگسون را به جهت اینکه اصرار داشت «همه چیز را باید فقط آنگونه که در ظرف زمان وجود دارد در نظر بگیریم» - یعنی از این لحاظ که عبارت از حائله‌های جزئی و پیاپی است، «صیرورت» است، «سیر و تاریخ» است - نه از این حیث که نماینده کیفیتی باقی و پایدار فراسوی زمان است. البته بندا فقط می‌توانست به نتایجی که از فلسفه برگسون حاصل شده بود بتازد، زیرا مسلم

30) Julien Benda, *La Trahison des clerc* (Paris, 1927).

ترجمه انگلیسی:

The Betrayal of the Intellectuals, Beacon paperback edition (Boston, 1955), pp. 119, 135.

[این کتاب را Richard Aldington به انگلیسی ترجمه کرده است. س.م.]

همچنین رجوع کنید به:

Robert J. Niess, *Julien Benda* (Ann Arbor, Mich. 1956), Chapter 7.

31) Benda, *Betrayal*, pp. 78, 94, 137.

بود که واضح نظریه «نشاط حیاتی» [یعنی برگسون] برخلاف سورل و پگی، شخصاً طرفدار ارزش اخلاقی جنگ و ستیزه نیست. همین طور در مورد دور کم که بندا ناچار بود صرفاً او را در ضمن جمله‌های معترضه به لحاظ غفلت از این معنا نکوهش کند که «آدمی از حیث اینکه موجودی جاوید و فارغ از اغراض است در دل خویش مفهوم نیکی را می‌شناسد.» در مورد ویلیام جیمز، بندا فقط به ذکر این نکته بسنده می‌کرد که فیلسوف امریکایی جنگ [۱۸۹۸] آمریکا و اسپانیا را به دیده تحسین و تصویب نگریسته است و با «تبلیغ فلسفه اصالت عمل» به صورتهای گوناگون، طرفداری از «قدرت دولت و روشهای اخلاقی تأمین آن را» رواج داده است.

چنانکه از موارد بالا می‌توان دید، در خیانت روشنفکران بیشتر شواهد از فرانسه همعصر نویسنده گرفته شده است. مرز بندی بندا بین دو دسته روشنفکران تقریباً مطابق بود با مرز سیاسی میان قدرت گرایان و جمهوری‌طلبان. اما در خارج از فرانسه وضع غیر از این بود. معلوم نیست بندا متفکری مانند پاره‌تورا در چه طبقه‌ای قرار می‌داد که بر حسب ظاهر نظریاتش می‌بایست بزرگترین «خائن» محسوب شود ولی در باطن امر در فرهنگ و سنت عصر روشنگری ریشه داشت. بندا تقریباً هیچ توجهی به ظرافتها و ابهامات اندیشه متفکران آلمان و ایتالیا نکرده است و کتابش به رغم تأکیدی که دائماً بر ارزشهای جاویدان می‌کند، در واقع عمیقاً دارای جنبه محلی است. نوشته‌ای است پارسی به معنای اینکه کلاسیک و منطقی با موازین منطق صوری و روشنفکر مآب و استدلالی است. تأثیر جنگ جهانی اول بخوبی در آن هویداست و بندا هرگز نیازی نمی‌بیند که برای بیزاری و هراس خویش از آلمان و آلمانی عذری بیاورد. اما همین جنبه محلی در عین حال با سادگی و قطعیتی همراه است که به کتاب قدرت می‌دهد.

ولی ایراد عمیقتری که می‌توان به بندا گرفت این است که او پیش‌فرضهای خویش را تصریح نمی‌کند و همین امر در مجادله مایه برتری نامنصفانه‌ی وی نسبت به حریفانش می‌شود. کاری که او در اساس کرده این است که جانب سنت اصلی فلسفه غرب از سقراط تا کانت را گرفته است و بتلویح می‌گوید که خارج از این راه، هیچ جای پای استواری یافت نمی‌شود و دور و بر همه‌جا ریگ روان نسبی‌گرایی و اصالت عمل است. در علو و شایستگی چنین نگرشی جای گفتگو نیست، بویژه در اواخر کتاب که بندا شکنندگی و آسیب‌پذیری ارزشهای متمدن غربی را گوشزد می‌کند و می‌نویسد: «اگر بشر این گوهر شایگان را از دست بدهد، بعید است که دوباره به یافتن آن کامیاب شود... مردم فراموش می‌کنند

که فروغ خردگرایی یونان تنها هفتصد سال جهان را منور ساخت و سپس ... دوازده قرن از دیدگان پنهان شد و هنوز چهارصدسال نگذشته که باردیگر درخشیدن آغاز کرده است.»^{۳۲} ولی این نظر اجمالی به دو هزار سال تاریخ فکری چنان با ساده‌نگری همراه است که آدمی مبهوت می‌ماند. اگر بندا پیش‌فرضهای خویش را با صراحت بیشتر بیان می‌کرد، آشکار می‌شد که چقدر بی‌انصافی کرده است. سخن او به این معناست که رستگاری و فلاح - و حتی صداقت فکری به ساده‌ترین مفهوم - صرفاً در دایره فرهنگ عقلی غرب بنا به تعریف محدود و صورت‌پذیر است. معضلات اخلاقی متفکرانی که روزانه در تفکر بر سر دو راهی قرار می‌گیرند، به هیچ رو درک نشده است. سخت‌گیری و مطلق‌گرایی اخلاقی بندا بازتاب آرامش زندگی او بود و از این نشأت می‌گرفت که تنها بحران بزرگ حیات وی - یعنی قضیه دریفوس - خوشبختانه مسأله‌ای بسیار ساده بود. اما قضیه دریفوس دیگر تکرار نشد و مشکلاتی که تاکنون پیش آمده بر مراتب مبهم‌تر و سرگردان‌کننده‌تر از قضیه دریفوس بوده است. رهنمودی که بندا برای چنین موارد استثنایی و گیج‌کننده می‌داد در این مثال خلاصه می‌شد که دولت آتن در مقام یک دولت درست عمل می‌کرد که جام شوکران را به سقراط می‌نوشانید و کار سقراط نیز در مقام یک روشنفکر درست بود که از گریختن سر باز می‌زد. چنین قاعده‌ای شاید برای کسی که بار مسئولیت خانواده را بر دوش نداشت کفایت می‌کرد، اما برای قاطبه روشنفکران نمی‌توانست وافی به مقصود باشد.^{۳۳} (در اوضاع و احوالی نظیر شرایط سقراط، گمایلله راه مقابل را برگزید). اگر روشنفکران اروپایی دستور بندا را طایق‌النعل بالنعل بکار بسته بودند، کمتر کسی از میانشان در ظرف بیست سال بعد از انتشار کتاب او زنده می‌ماند.

همین‌طور در موارد کلی‌تر. بندا هرگز اذعان نمی‌کند که متفکران هدف حمله‌اش در عین‌اینکه کوشیده‌اند روشهای عصر روشنگری را وسیع‌تر و فراگیرتر کنند، به روح آن عصر وفادار مانده‌اند. او هرگز به ایشان مجال کافی برای طرح مدعیاتشان نمی‌دهد و از بزرگ‌ترینشان - یعنی کروچه و فروید و وبر - هیچ نامی در کتاب خویش نمی‌برد. به قول هربرت رید در مقدمه خیانت «روشنفکران»: «این مهمترین ضعف کتاب آقای بندا است. او روشنفکران کوچک‌تر دوره ما را با بزرگ‌ترین روشنفکران عصرهای دیگر مقایسه می‌کند.»^{۳۴} حتی آن چند متفکر بزرگ عصر حاضر مانند نیچه و برگسون که ذکری از ایشان به میان

32) Ibid., pp. 156, 158-9.

33) Ibid., p. 171.

34) Ibid., p. XXII.

می‌آید، با چهره‌های دگرگونه و مقلوب معرفی می‌شوند. بنده! بصراحت می‌گوید: «گرچه بخوبی می‌دانم که نظریات [هیچ‌کس] به هیچ‌وجه به این سادگی نیست»، فقط به گرایش فکری او توجه دارم. «نیچه به عنوان یک ادیب انسان دوست ... هیچ تأثیری در کسی نگذاشته است و موضوع کار من تأثیری است که روشنفکران در جهان داشته‌اند نه اینکه خودشان در نفس خویش چگونه بوده‌اند. ... نیاز به گفتن نیست که نیچه که به نظر من و بر مبنای تعالیمش روشنفکر بسیار بدی بوده است، به مناسبت اینکه یکسره خویش را وقف شور و التهاب روحی کرده، یکی از بهترین روشنفکران است.»^{۳۵}

ولی این چگونه منطقی است؟ بنده مکرر می‌گوید که با هر ملاک عملی مخالف است. اما به نظر می‌رسد وقتی درباره نیچه و امثال وی داوری می‌کند، به خالص‌ترین صورت به ورطه فایده عملی هر چیز می‌غلند. آیا تقصیر از برگسوندن بوده که نظریاتش مردم‌پسند شده و به صورت انحرافی در خدمت تاریک‌اندیشان و ناسیونالیست‌ها قرار گرفته است؟ ملوک خطه اندیشه همیشه در عصر خویش خوار و خفیف نبوده‌اند. وقتی بنده دو تن از روشنفکران مانند نیچه و برگسون را که از چنین روح بلندی برخوردار بوده‌اند به این چوب می‌رانند، آیا نباید گمان برد که عیبی عمیق در استدلال‌هایش وجود دارد؟

اشکال اساسی بنده محدودیت افق فکری او بود. مفاهیم منطق دکارت و فلسفه موروثی جلو دیدش را می‌گرفت و نمی‌گذاشت به درک خلاقیت معاصرانش کامیاب شود. روش شهودی به نظر او کفر بود و چون او می‌خواست بیچون و چرا به میراث عصر روشنگری وفادار بماند، نمی‌توانست تصور کند که چگونه آن دو را ممکن است با هم سازگار کرد. خطرات ادراک شهودی را از جهت اینکه ممکن است ویرانگری و کینه‌ورزی و بی‌منطقی به همراه بیاورد، بخوبی می‌دید، اما از امکانات آن برای پژوهش فارغ از سودا و سود و برای آفرینندگی، بکل غافل بود. خیانت روشنفکران از جهت دعوت به تنه اخلاقی و معاینه نفس و رجوع به وجدان، یکی از یادگارهای بزرگ قرن بیستم بود. اما از لحاظ جمع-بندی موفقیت‌های گذشته و راهنمایی روشنفکران در دومین ربع سده کنونی، کمبودهای چشم‌ناپوشیدنی داشت.

آخرین کتاب از سه نوشته‌ای که وضع فکری اروپا را در اواسط و اواخر دهه

35) Ibid., pp. 34, 130 n, 179.

۱۹۲۵-۱۹۳۵ جمع‌بندی می‌کند و در اینجا به عنوان یکی از راه‌نشان‌ها در آن دوره برگزیده شده، ایده نولوژی و ناکجا آباد کارل مانهایم است. دفاعی که در این کتاب از اصول عصر روشنگری شده کمتر از دو کتاب دیگر بچشم می‌آید و دین آن به سنت عقلی اروپا طوری در پرده ساز و پیرایه‌های جامعه‌شناسی آلمان پیچیده شده که بندرت مورد توجه قرار می‌گیرد. ولی در نیت نویسنده تردید نیست. هدف کتاب «تحقیق در آینده خردپیشگی و تفاهم» در عصری بود که بظاهر «خرد ستیزی را ارج می‌نهاد و امکان تفاهم» تقریباً از آن رخت بر بسته بود.^{۳۶} مانهایم در نوشته خویش بر «طراوت و جوانی» و «فضای آتستن معنا و نشاط‌انگیز» عصر روشنگری تأکید می‌کرد که «عوامل اصلی آن ... منور به روشنایی روز بود» و «[طرفداران] آزادی اراده را پسند می‌افتاد و احساس عدم تقید و اختیار را زنده نگاه می‌داشت... بانیان این عقیده به هیچ‌وجه جنبه انتزاعی آن را که بتدریج با انتقادهای راستگرایان و چپگرایان آشکار شد، احساس نمی‌کردند.»^{۳۷}

مانهایم نیز مانند بندا می‌خواست تفکر مجرد را از خطر فایده عملی برهاند ولی برخلاف سلف فرانسوی خویش بر آن نبود که آنچه را ویلیام جیمز و برگسون گفته بودند یکسره دور بیندازد، بلکه می‌کوشید اندیشه‌های آن دو و حتی فروید را به نحوی با هم تألیف کند که تبادل افکار میان پیروان مکتبهای مختلف فلسفی و ایده‌نولوژیهای رقیب امکان پذیر گردد. چنین تألیفی البته می‌بایست از جمود برکنار بماند. مانهایم می‌خواست از نسبی‌گرایی تعالی بجوید و برای اینکه از نسبی‌گرایان متمایز باشد، روش خویش را «نسبت‌گرایی»^{۳۸} می‌نامید و معتقد بود معرفت وقتی از این نظرگاه لحاظ شود، برخلاف هنگامی که به وجه نسبی ملحوظ می‌گردد، «به هیچ روی موهوم نیست»؛ بعکس، «کلیه اجزای معنا در هر وضع معین معطوف به یکدیگر خواهند بود و دلالتشان از همین رابطه متقابل نشأت خواهد گرفت.» او این روش را روشی «پویا» می‌دانست زیرا کسی که جامعه را بدین سان مورد مشاهده قرار می‌داد می‌بایست توازن را میان همه‌گونه مناسبات متغیر حفظ کند. مزیتی که این روش برای ناظر داشت این بود که «اندیشه او را از جزمیت و

36) Karl Mannheim, *Ideologie und Utopic* (Bonn, 1929).

ترجمه انگلیسی با اضافات:

Ideology and Utopia (London and New York, 1936).

عبارات منقول از پیشگفتار Louis Wirth بر ترجمه انگلیسی گرفته شده است.

37) Ibid., pp. 205-6.

38) relationism

جمود» محفوظ نگاه می‌داشت و کیفیتی «نرم و دیالکتیکی» به آن می‌داد - البته به شرطی که شخص آرزوی محال و تحقق‌ناپذیر بیطرفی را از سر به‌در می‌کرد و می‌کوشید «همهٔ جریانهای متضاد و متعارض را در دید خویش بگنجانند.»^{۳۹}

شاید ایدهٔ نولوژی و ناکجا آباد به این جهت از چنان مقبولیت ویژه‌ای برخوردار شد که پذیرای تضاد بود. «کمتر اثری در جامعه‌شناسی توجه اینهمه مردم را برانگیخته است. نه تنها جامعه‌شناسان، بلکه اقتصاددانان و مورخان و فیلسوفان و متکلمان نیز وارد بحث دربارهٔ آن شدند.» برای همه کس چیزی در آن کتاب بود. مفاهیمی که برای تحلیل جامعه در آن بکار رفته بود از ماکس وبر اقتباس شده بود و تصور شلر دربارهٔ منشاء جمعی معانی انتزاعی نیز بر آن مزید گشته بود، به اضافه اینکه حتی روش وبر جنبهٔ نسبی قویتری پیدا کرده بود. در وبر، فقط ارزشها کیفیت ذهنی داشتند و معرفت علمی همچنان «عینیت» خود را حفظ می‌کرد. در مانهایم، ترتیب معکوس بود. ارزشها گونه‌ای ثبات عینی داشتند و ملاکهای سنجش معرفت «عینی» نوسان می‌کردند.^{۴۰} بنابراین، به رغم همهٔ اعتراضهای مانهایم که نظرش نسبی نیست، معلوم نبود تفاوت او با نسبی‌گرایان در چیست. مانهایم در ایدهٔ نولوژی و ناکجا آباد حتی واضحتر از وبر نشان داده است که برای کسی که دربارهٔ جامعه تحقیق می‌کند و می‌خواهد به علم یقینی دست یابد، آرامش متصور نیست.

یا شاید این تکاپو امکان داشت در يك نقطه به نتیجه برسد ولی نویسنده بصراحت از آن نام نبرده بود. مانهایم نیز مانند بسیاری از متفکران آلمانی در دههٔ ۱۹۲۰-۱۹۳۰، سخت به مارکس مدیون بود. در سیاست طرفدار سوسیال دموکراسی بود و پیوسته با خاطره‌های مارکسیستی خویش زندگی می‌کرد. البته از مارکسیستهای جزمی و جامد نبود - بعکس، همیشه تأکید می‌کرد که موجبات دیگری نیز علاوه بر موقعیت طبقاتی در شکل بخشیدن به جهان‌بینی اشخاص و گروهها مؤثرند.^{۴۱} اما بیش از هر چیز به تقید اندیشهٔ آدمی به شرایط اجتماعی توجه داشت و راهجویی به سوی کلیات را که از ویژگیهای متفکرانی مانند فروید و وبر بود و بندا با چنان اطمینانی به دفاع از آن برخاسته بود، درك نمی‌کرد. اعتقاد به استقلال فرایندهای عالی ذهن آدمی فقط گاه بگاه و به‌طور گذرا

39) Ibid., pp. 76, 88 n.

40) Hans Speier, «Karl Mannheim's *Ideology and Utopia*,» *Social Order and the Risks of War: Papers in Political Sociology* (New York, 1952), pp. 190, 192.

41) Robert K. Merton, «The Sociology of Knowledge,» Georges Gurwitsch, Wilbert E. Moore (eds.), *Twentieth Century Sociology* (New York, 1945), pp. 377, 383.

در آثار او دیده می‌شد، از جمله فی‌المثل هنگامی که دربارهٔ عصر روشنگری بحث می‌کرد. ما نهایتاً می‌کوشید مهم‌ترین اندیشه‌های ابتکاری معاصران خویش را در سنت مارکسیستی بگنجانند ولی هرگز در این کار کاملاً موفق نشد و همیشه در آرمیزه‌هایی که بوجود می‌آورد، به مارکس سهمی بیش از آنچه روا بود اختصاص می‌داد.

امروز وقتی به گذشته می‌نگریم، ملاحظه می‌کنیم که عناصر نمایانگر کشاکش و فراز و نشیب تاریخ در کتاب ما نهایتاً از شرایطی که هنگام نوشتن آن حکمفرما بوده سرچشمه می‌گیرند. آلمان در اواخر دهه ۱۹۲۰-۱۹۳۰ به گونه‌ای فریبده متعم و بسامان بنظر می‌رسید و صحنه‌ای بسیار مناسب بود برای ارائهٔ گزارش پیشرفت و کامیابیهای اندیشهٔ اجتماعی در نیم قرن پیش از آن. هرگز پیشتر در تاریخ اروپا جمعیت هیچ کشوری از لحاظ سواد و تحصیلات و شعور فرهنگی به پای مردم آلمان در آن عصر نرسیده بود و هرگز تعارض ایده‌تولوژیها هیچ‌کجا آنطور شدت نیافته بود. اگر کسی می‌خواست وضعی را مشاهده کند که در آن همهٔ ارزشها مورد تردید قرار می‌گیرند و «ریشه‌های زندهٔ اندیشهٔ انسانی از پرده بیرون می‌افتند»، شرایطی بهتر از شرایط آلمان [در عصر جمهوری وایمار] پیدا نمی‌کرد. روشنفکران ژرف‌بین‌تر آلمانی درست بر لبهٔ پرتگاه، چنان خودآگاهی عمیق و شدیدی پیدا کرده بودند که یادآور (به قول معروف) نهان‌بینی افراد مشرف به مرگ بودند.

ما نهایتاً خود به حساسیت زمان آگاه بود و در این باره نوشت که این فرصت تاریخی را باید پیش از آنکه کار از کار بگذرد، مقتضاً شمرد:

در این لحظه از تاریخ که همهٔ امور مربوط به انسان و حتی ساختار و عناصر خود تاریخ ناگهان در پرتو تازه‌ای به ما نمایان می‌شوند، برماست که در تفکر علمی بر اوضاع چیره شویم، زیرا ممکن است، چنانکه قبلاً بارها در تاریخ روی داده است، زودتر از آنچه گمان می‌کنیم این افق ناپدید گردد و فرصت از دست برود و جهان بار دیگر چهره‌ای ساکن و یکنواخت و نرمی ناپذیر به خود بگیرد. ۴۲

بنابراین، او در کتاب خویش چند هدف متفاوت را دنبال می‌کرد که ارتباط محکمی باهم نداشتند. ما نهایتاً به تعدد و تنوع معتقد بود و ایده‌تولوژی و ناکجا آباد را در قالب

سه مقاله تقریباً مستقل ریخته بود و این امر رسیدن به هدفهای چند گانه کتاب را تسهیل می کرد. کتاب، چنانکه از نامش برمی آمد، بحثی بود راجع به تعارض ایده نولوژیها یا، به اصطلاح مانهایم، کنش و واکنش نگرش «گروههای حاکم شدیداً پای بند منافع» (یعنی ایده نولوژی به معنای اخص) با نظرگاه «گروههای ستمکش و ... شدیداً از لحاظ فکری ذینفع در برانداختن و دگرگون ساختن بعضی شرایط خاص در جامعه» (یا به قول مانهایم، ناکجا آباد). روش نویسنده این بود که فن «آشکارسازی بنیادی» را که از کشفهای مارکس بود، به نتیجه منطقی آن برساند. ۴۳ او عقیده داشت که اگر کسی بتواند با جدیت کافی پندارهای بی اساس را از ذهن حریف و ذهن خود بزدايد، به تفاهم متقابل و حتی آشتی دست خواهد یافت.

از این رو، مانهایم معتقد بود که لازم نیست تمایلات خویش را پنهان بدارد و بر پایه روشی که ابداع کرده است، کافی است دلیل خواستهایش را روشن سازد و سلیقه های خود را «به نحو پویا» به پیشداوریهای دیگران ربط دهد. خواننده ای که ایده نولوژی و ناکجا آباد را بدقت مطالعه می کرد، با آسانی درمی یافت که نویسنده جوش و نشاط جهان بینی «ناکجا آبادی» را به سکون «ایده نولوژی» ترجیح می دهد و دلش با «ناکجا آبادیان» است - البته به استثنای «منتظران مسیح موعود» که مصداق آشوب گریهانشان در قرن بیستم فتنه انگیزی سندیکالیستها بود که به سورل الهام می بخشید. تمایلات ناکجا آبادی شخصی مانهایم جنبه عملی و واقعی و خوش بینانه تری داشت و در حدی بین مارکس و عصر روشنگری سیر می کرد. به علت این نحوه تفکر، او غالباً از تشخیص این نکته غافل می ماند که ایده نولوژیهای مخالف را با آسانی نمی توان ریشه کن کرد. نمونه غفلت وی این بود که مثلاً جنبشهای فاشیستی را «تشکلهایی گذرا» و محصول دوره هایی می پنداشت که «افراد جهت گیری طبقاتی خویش را از دست داده اند یا فراموش کرده اند». ۴۴

با اینهمه، اگر دلبستگیهای ناکجا آبادی مانهایم را از مقوله احساسات سطحی بدانیم و کنار بگذاریم، خطای بزرگی مرتکب شده ایم. راست است که نوسانات او بین ژرف بینی و پروگویی گاه خواننده را به ستوه می آورد؛ اما کتاب وی در عین حال گاهی افقهای شگفت انگیز به سوی آینده می گشاید. در اواخر کتاب، مانهایم جهانی را مجسم می کند که ناکجا آباد گرایی در آن جایی ندارد و ارتباط آن با وضع ما در این عصر، هراس انگیز

43) Ibid., pp. 36, 37.

44) Ibid., pp. 127, 205-6.

است. ممکن نیست کسی امروز هشدارهای مانهایم را درباره «نازایی» جامعه‌ای «مستغرق در جزئیات ملموس و ناپیوسته» و درباره گونه‌ای جامعه‌شناسی «تجزیه شده به مسائل مجزا و فنی راجع به سازگاری با محیط اجتماعی» بخواند و مصداق سخنان وی را در وضع فعلی امریکا نبیند. نتیجه‌ای که مانهایم می‌گرفت این بود که چنین نگرش خشک و بیرونی برای افراد نسل خود وی امکان‌پذیر نیست. «برای اینکه کسی بتواند در سازگاری مطلق با واقعیات جهانی بکلی فاقد هر گونه عنصر متعالی زندگی کند، یا باید آنچنان بیعاطفه و دل‌سخت باشد که دیگر برای نسل ما غیر ممکن است یا آنچنان خام و ساده‌اندیش که گویی هم اکنون به دنیا آمده است.»^{۴۵}

بنابراین، مانهایم در پایان کتاب به نتیجه‌ای تیره و تار نظیر پیشگوییهای اشنگلر می‌رسد و می‌نویسد:

رخت برستن عنصر ناکجا آبادی... به این معنا خواهد بود که... سیر تحولی آدمی کیفیتی یکسره متفاوت خواهد داشت... ما با معضلی روبرو خواهیم شد که بزرگتر از آن متصور نیست، به این عبارت که همان انسانی که به بالاترین حد تسلط عقلی بر هستی رسیده است، وقتی هر گونه آرمانی را از دست بدهد، به مخلوقی تابع غرایز مبدل می‌شود. بنابراین... درست در بالاترین مرحله آگاهی، هنگامی که تاریخ از سیطره تقدیر کور بیرون می‌آید و به‌طور روزافزون مخلوق آدمی می‌شود، بشر با پشت کردن به ناکجا آبادها، اراده خویش برای شکل بخشیدن به تاریخ و همزمان توان فهم آن را از دست می‌دهد.^{۴۶}

از همین کلمات آخر می‌توان دید که مانهایم نیز مانند ديلتای و کروچه، معتقد بود که فهم تاریخ منوط به تصرف در آن است. او نیز مانند پیشینیان بزرگوارش در نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ برای نظر بود که اندیشه امری ساکن و مجزا نیست و در تار و پود زندگی گره می‌خورد و متفکراً صرفاً نظاره‌گر نیست و وجدان بیدار جامعه خویش است و در مرز باریک و لغزنده‌ای گام برمی‌دارد که يك طرفش خیانت در امانت از طریق قصور در راهنمایی است و طرف دیگرش خیانت از راه خدمت به تبلیغ‌گران. بنده در اوضاع و احوال فرانسه، بیشتر به‌خطر اخیر توجه داشت. مانهایم چون از نظرگاه متفکران آلمانی به امور می‌نگریست، خطر بزرگتر را انقطاع و بیهلاکت می‌دانست. وقتی چهار سال پس از انتشار ایده نولوژی

45) Ibid., pp. 225, 228, 230.

46) Ibid., p. 236.

و ناکجا آباد، سرانجام فاجعه‌ای که انتظار می‌رفت روی داد، رفتار روشنفکران آلمان ثابت کرد که حق با او بوده است.

مانهایم می‌کوشید فلسفه‌ها و ایده‌ولوژیهای ناهمگرای عصر خویش را هر طور که هست باهم آشتی دهد و همان تمایلات مخالف منطق و استدلال را که بندا از قبولشان سر باز زده بود، در سنت عقلی و استدلالی بگنجانند. او نیز مانند بندا به این انگیزه به چنین کاری برخاسته بود که نگران نقش روشنفکران در جامعه معاصر بود. چنانکه پیشتر دیدیم، تعریف مانهایم از تکلیف روشنفکران مشابه تعریف بندا بود و هر دو به این نتیجه رسیدند که وظیفه خاص روشنفکر اروپایی، از مقام ممتاز «اهل علم» در قرون وسطی سرچشمه می‌گیرد. تفاوت مانهایم با پیشینیانش در تأکید بر این نکته بود که «شکسته شدن انحصار کلیسا [در زمینه علم]»، نه تنها «غنا می‌مانند فکری»، بلکه ایهام و سرگشتگی نیز به ارمغان آورده است و ریشه این مشکل دست کم به قرن شانزدهم می‌رسد. او عقیده داشت که از زمان جنگ جهانی اول، این مشکل حدت بیسابقه پیدا کرده است و مناسبات روشن فکر با جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، به بالاترین درجه ایهام رسیده است. مانهایم شخصاً چهار امکان بیشتر نمی‌دید: نخست، هم گروه شدن «با جناح تندرو و کمونیست-سوسیالیست پرولتاریا»؛ دوم، شك و احتیاط «به حکم صداقت فکری» (مانند ماکس وبر و پاره‌تو)؛ سوم، پناه بردن «به آغوش گذشته» از طریق «سعی در احیای احساسات دینی و آرمان-گرایی و نمادها و افسانه‌ها»؛ و چهارم، گسستن از دنیا و ترك «شارکت مستقیم در فرایند تاریخ». ۴۷. وقتی مانهایم تصویری اجمالی از آینده‌ای بدون ناکجا آباد گرایی ترسیم می‌کرد، به امکان چهارم نظر داشت.

مانهایم معتقد بود که فقط راه دوم امکانی برای خلافت دربر دارد و، به رغم ویژگیهای منفی، دست کم دارای این حسن است که «صریح» است و در روزگاری که دیگر امیدی به آینده‌های ناکجا آبادی نیست، بیش از این نمی‌توان توقع داشت. او می‌گفت روشنفکران از این مزیت بزرگ و بی‌مانند برخوردارند که «لایه‌ای نسبتاً بی‌طبقه» تشکیل می‌دهند و «بیش از حد در نظام اجتماعی جای‌گیر نشده‌اند» و «سهیم شدن در هر میراث آموزشی مشترک، رفته رفته اختلاف نسب و پایگاه و شغل و ثروت را از میان می‌برد و افراد تحصیل کرده را بر پایه آموزشی که دیده‌اند، باهم متحد می‌کند.» بنابراین، به نظر او، تنها

47) Ibid., pp. 11, 233.

روشنفکران می‌توانستند وسیلهٔ «میانجی‌گری پویا در عالم اندیشه» شوند یعنی آخرین و بالاترین تلاش برای ایجاد تفاهم همگانی از طریق درک درونی و توأم با همدلی هر يك از ایده‌نولوژیها و ناکجاآبادهایی که کمر به نابودی یکدیگر بسته‌اند و چیزی نمانده که جامعهٔ اروپا را متلاشی کنند. تنها امید ضعیف به متوقف ساختن روندی که به سوی فاجعه آغاز شده بود، به عقیدهٔ ما نه‌ایم، میانجی‌گری روشنفکران بود.^{۴۸}

بدیهی است این خیال محالی بیش نبود، ولی چنین می‌نماید که ما نه‌ایم حتی درحین نگارش کتاب به این امر وقوف داشت. در اندیشهٔ پر زیر و بالا و پیچاپیچ او، مرز میان وضوح عقلی و خودفریبایی که نان روزانهٔ آدمیان است، هرگز ثابت نبود. در واقع، در جهان اجتماعی به گونه‌ای که حدودش را او تعیین کرده بود، مشخص کردن چنین مرزی مساوی ساده‌دلی یا یاوه‌گویی بود. امید یأس‌آمیز او به روشنفکران اروپایی نیز خود جای تأمل داشت. نقشی که او برای ایشان می‌دید، چیزی بود بین اصل اخلاقی جدید «تعهد» و مفهوم قدیمتر «عدم تعلق» متفکر یا نویسنده، ولی رویهم‌رفته به موضع اخیر نزدیکتر بود. اهمیت ایده‌نولوژی و ناکجاآباد در تحلیل‌نهایی درست از این ناشی می‌شد که از حقانیت موضع روشنفکر آزاد از تعلق که بر لبهٔ پرتگاه نابودی قرار گرفته بود، دفاع می‌کرد.

نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ در روزگاری ممتاز و استثنایی آغاز به کار کرده و خطوط اصلی اندیشهٔ خویش را مشخص ساخته بود و سوار بر واپسین موج ایمان یکصدساله به پیشرفت، از آخرین دورهٔ بزرگ صلح و امنیت در اروپا بهره‌مند شده بود. همچنین در همان دوره، جهان‌بینی خود را شکل داده و طعم آسایش محصول تکنولوژی مدرن را چشیده بود. اما در دوران بعدی زندگی، تازه می‌بایست شاهد چهرهٔ ویرانگر تکنولوژی باشد. جوانی را در اوج روزگار روشن‌اندیشی گذرانیده و در همان حال عمیقترین انتقادات را از آن کرده بود. ولی مهم نبود که چقدر ارزشهای «منور» آن عصر را هدف طعن و تعریض قرار داده بود؛ اگر به آن ارزشها اطمینان نداشت، نمی‌توانست قشر توهماتی را که دور آنها بوجود آمده بود با آن بیرحمی بشکافد و زائل کند. احساس امنیت روانی می‌کرد و مروت و انسانیت در رفتار و صداقت در تفکر را بی‌آنکه نیازمند تصریح بدانند، مسلم می‌شمرد و استوار و نیرومند به‌طرزی که تا آن روز سابقه نداشت به خودنگری و معاینهٔ نفس روی آورد. جزمیت پوزیتیویسم و مارکسیسم را پشت‌سر گذاشته بود و هنوز به قطعیت

48) Ibid., pp. 137-8, 168, 231.

«تعهد» و یقین منطق جدید نرسیده بود و، بنا بر این، به خود اجازه تعلیق حکم می‌داد و از شبهه‌های ملایمی که فیلسوفان شكاهل اصلت عمل و معتقدان به چندگانگی روا می‌داشتند، بی‌می به دل راه نمی‌داد.

آرامش و منانت و مناعت و آمادگی برای قبول تناقضات که در نوشته‌های امثال کروچه و برگسون دیده می‌شد، از همین ملاحظات سرچشمه می‌گرفت. نسل یاد شده از این امتیاز بهره‌مند بود که بتواند زندگی را در عالم نظر و تفکر سپری کند. اما از آن پس، دردسره‌های زندگی — مانند نیاز مالی و مداخلات مقامات دولتی و احساس خطر — که در گذشته نیز همیشه در تاریخ اروپا آسایش اهل تفکر را مختل ساخته بود، دیگر هرگز دست از سر روشنفکران برنداشت. نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ آخرین متفکران بزرگ آزاد از تعلق بودند. مانهایم چون دیر به حلقهٔ ایشان پیوسته بود، ممکن بود بتواند نقششان را جمع‌بندی و دوباره هماهنگ با دگرگونیهای عظیم آینده تعریف کند؛ اما نمی‌توانست دورانی را که حتی در آن زمان در آستانهٔ نابودی بود، از نو زنده کند. «روشنفکر آزاد از تعلق» دست کم در دو نسل بعد همه‌جا می‌بایست به مواضع دفاعی عقب بنشیند.

IV - نسلی از دیدگاه امروز

از دیدگاه دوران بعد از جنگ جهانی دوم، مساعی نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ را می‌توان نخستین کوشش در جهت سازگار شدن با «مفهوم جدید واقعیت» بشمار آورد. کار افراد آن نسل به هیچ روی فقط منحصر به «بازگشت به ایده آلیسم گذشته» نبود، گمواژانه البته تعریف مجدد بعضی از اصول معنوی یا ایده آلیستی، منتها به صورتی بسیار متفاوت، یکی از جنبه‌های انقلابی بود که به دست ایشان در اذهان و افکار برپا شد. در فاصلهٔ سی سال — از ۱۸۹۰ تا ۱۹۲۰ — متفکران با ذوق و آفریننده‌تر به این نتیجه رسیدند که «برداشت‌های گذشته از واقعیت عقلانی» نارساست و اندیشهٔ انسانی ناگزیر از سازش با بعضی واقعیتهاست که گنجایششان در يك نظام شسته و رفته میسر نیست. در جریان این سازش، ناگهان «فعالیت ضمیر خود آگاه آدمی» برای نخستین بار به بالاترین درجهٔ اهمیت رسید، زیرا چنین می‌نمود که خود آگاهی تنها حلقهٔ رابط بین انسان و جامعه و تاریخ است.

«دیگر برخلاف گذشته، سیعت هستی یا واقعیت، تصویر منسجم و بهم پیوسته‌ای از کل امور به دست نمی‌داد.» عقیده بر این بود که تنها بر پایهٔ بعضی فرضهای قراردادی

می‌توان به جهان طبیعت و به واقعیت به معنای اعم، نزدیک شد. «ولی جامعه که حوزه واسطه بین انسان و این واقعیت عام بود و عناصری از هر دو را در بر می‌گرفت، هنوز برای آدمی قابل فهم دانسته می‌شد.»^{۴۹} همانگونه که ویکو دو قرن پیش گفته بود، انسان قادر به فهم «جهان مدنی» بود زیرا خودش آن را ساخته بود. اندیشهٔ آدمی می‌توانست به نیروی تخیل، جریان این خلقت را بازآفرینی و درک کند.

کروچه با همان شیوایی و قدرت بیان همیشگی، پیش از آغاز قرن جدید این اندیشه را چنین در قالب سخن ریخته بود:

ما دیگر برخلاف یونانیان به سعادت در این دنیا اعتقاد نداریم. ما دیگر برخلاف مسیحیان به سعادت اخروی معتقد نیستیم. ما دیگر برخلاف فیلسوفان خوشبین سده گذشته به آینده‌ای قرین سعادت برای آدمیزاد ایمان نداریم... ما دیگر اینگونه چیزها را باور نمی‌کنیم. تنها چیزی که برایمان مانده، آگاهی از خویشی است و نیاز به اینکه آن آگاهی را هرچه بیشتر روشن و مدلل کنیم و برای رفع این نیاز است که به علم و هنر روی می‌آوریم.^{۵۰}

نگرش نوین نسبت به خودآگاهی و جامعه ابتدا در نخستین سالهای پس از ۱۹۲۰ در آلمان و فرانسه و ایتالیا پدید آمد و بزودی در دیگر بخشهای جهان غرب، هواداران روزافزون پیدا کرد. جلوه‌های مختلف این نگرش در چهره‌های متفاوتی مانند اورنگایی گاست در اسپانیا و کالینگ وود و مالینوفسکی در انگلستان دیده می‌شد. در امریکا هارولد لسل در آسیب‌شناسی روانی و سیاست، تالکت پارسنز در ساختار کنش اجتماعی و کارل بکر در مطالعات نظری تاریخی، بکلی راهشان را از سنت قدیمی تحقیقات دانشگاهی جدا کردند. تا پیش از جنگ جهانی دوم، پژوهش در انگیزه‌های انسانی بر پایهٔ روش روانکاوی و تحقیق در جامعه بر مبنای نمونه‌های مثالی و تدوین اصول و موازین مطالعات تاریخی براساس مبادی نوایده‌آلیستی، وجه امتیاز متفکران هوشیارتر در انواع رشته‌ها شده بود. در زمینهٔ ادبیات نیز تغییری مشابه روی داده بود و برخورد «واقع‌گرایانه» یا «رئالیستی» بر پایهٔ مفروضات پوزیتیویستی، در سراسر جهان غرب کنار رفته بود.

اما چنانکه اندکی پیشتر اشاره کردیم، این نگرش تازه مستلزم سازشها و سازگاریهایی

49) Leonard Krieger, «The Intellectuals and European Society,» *Political Science Quarterly*, LXVII (1952), 232-3.

50) Corsi, op. cit., pp. 20-1.

بود که اندیشه را سخت تحت فشار قرار می‌داد و در واقع ترکیب یا تألیفی بود که پیوسته امکان داشت با کشیده شدن به این سو یا آن سو، از هم پاشد؛ زیرا اصلاً از شورش بر پوزیتیویسم مایه می‌گرفت ولی ایمان پوزیتیویستها را به روش علوم دقیق هنوز ترك نکرده بود. نمودگار تجدید حیات تفکر معنوی یا ایده‌آلیستی بود اما اعتقاد ایده‌آلیستها یا معنویان را به خصلت جاودان ارزشهای معنوی رد می‌کرد. بارزترین جلوه آن فلسفه اصالت عمل بود، لیکن اگر می‌خواست بی‌قید و شرط از اصالت عمل پیروی کند، ظرافتها را از دست می‌داد و به مشتی قواعد سرانگشتی مبدل می‌شد. از همه واضحترا اینکه صاحبان این نگرش، قوا یا استعدادهای عقلی آدمی را مورد تردید قرار داده بودند، در حالی که مخالفت با عقل چیزی جز تحریف آنچه نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ پیشنهاد کرده بود، بنظر نمی‌رسید.

حساسترین مسأله همین مسأله عقلانیت یا خردپیشگی است که هرچه افراد این نسل در عالم اندیشه انجام داده بودند، برای اینکه معلوم شود ماتدنی است یا گذرا، نهایتاً می‌بایست با این معیار سنجیده شود. متفکران اوایل قرن بیستم برای تعیین نگرش خویش نسبت به عقل، می‌بایست از پلی باریکتر از مو بگذرند که يك سوی آن خطاهای قرن هجدهم و پوزیتیویستها بود و در سوی دیگرش، خطای بی‌منطقی و تسلیم شدن به هیجانات. تنها چیزی که در میانه این دو باقی می‌ماند راه باریک ایمان به عقل بود به رغم یا حتی به سبب مرزهای دست و پاگیری که کشفهای جدید در روانشناسی و تاریخ، عقل را در آن محصور کرده بودند. «شهود» و روش تداعی آزاد و دیگر فنون نوظهور ممکن بود ملاک اعتبار شواهد و دلایل را در تفکر اجتماعی گسترش داده باشند، اما داور نهایی و میزان برین هنوز عقل بود و بس.

حتی بزرگترین افراد این نسل هم همیشه نمی‌توانستند تعادل خویش را در گام برداشتن در این راه باریک حفظ کنند. برگسون و سورل سرانجام تسلیم نوعی عرفان اجتماعی شدند. فروید بی‌آنکه وارد زیر و بم قضیه شود مجهز به اعتقاد به تعلیل مکانیستی وارد کار شد و هرگز صراحتاً از آن اعتقاد دست برنداشت، ولی در اواخر عمر به قطب مقابل رفت و بی‌آنکه مقید به موازین عقلی باشد، اسب خیال را آزادانه به جولان آورد. پاره‌تو هرگز درست درك نکرد که ارزشها هر قدر هم منشاء غیرعقلی داشته باشند، باید بیش از مقوله‌ای بازمانده از گذشته تلقی گردند و هیچ‌گاه تفاوت نادانی و حماقت بشری را با يك نظام ارزشی منسجم نفهمید. کروچه در اوایل کار، مبانی چنین تفاوتی را درك می‌کرد

اما هر چه سالخورده تر شد، بتدریج و به طور نامحسوس معنای اصل محوری خویش را در مطالعه تاریخ بیشتر تغییر داد. نخست بر این عقیده ساده و قابل قبول بود که فقط آنچه عقلانی است می تواند موضوع علم تاریخ قرار بگیرد و تاریخ چاره ندارد جز اینکه آنچه را قابل توجیه عقلی است مطالعه کند. اما دامنه موضوع تاریخ رفته رفته چنان محدود شد که تقریباً هر رفتاری که عقلانی و منطقی نبود به دلیل بی سر و ته بودن، خارج از تعریف قرار گرفت.

بنابراین، کروچه و فروید بترتیب در دهه های ۱۹۲۰-۱۹۳۰ و ۱۹۳۰-۱۹۴۰ در دو جهت مخالف پای از مرز میان عقل و خیال بافی بیرون گذاشتند. اما جالب این بود که هر دو سرانجام بیش از آنکه دانشمند علوم اجتماعی تلقی شوند، ادیب بشمار می رفتند. تا زمان مرگ ایشان، جدایی ادبیات از علوم اجتماعی کاملاً به مرحله عمل درآمده بود. وقتی دوره میانی قرن حاضر فرا رسید، علمای منطق و دانشمندان مدتها بود برداشت کروچه را از عقل و منطق پشت سر گذارده بودند و نظروزیهای ماوراء تاریخی فروید را دیگر درخور اعتنا نمی شمردند و روش عقلی را هر چه بیشتر از معانی ادبی جدا می کردند.

ماکس وبر این خطر را در عمق وجود خویش حس می کرد و در تلاش برای تعالی جستن از جدال بین پوزیتیویستها و ایده آلیستها، کوشیده بود مسأله را به نحوی صورت بندی کند که دو قلمرو منطق و ارزش پیوندشان محفوظ بماند. او یگانه کسی بود که هرگز اجازه نداد درك بنیادینی که در نسل وی حاصل شده بود از دست برود. فقط او هرگز در پافشاری بر این نکته سست نشد که عقل و بی منطقی هر دو برای فهم جهان آدمی ضرورت دارند. منظور او به طور ضمنی این بود که گرچه واقعیت در سیطره بی منطقی و خارج از دایره عقل و استدلال است، می توان به فهم آن کامیاب شد. اما انسجامی که در اندیشه وبر وجود داشت به بهای آنچنان تنش و فشاری از لحاظ روانی بدست آمده بود که تحمل آن از توان روح آدمی بیرون بود. هنوز یکی دو دهه بیشتر نشده بود که او و همسلهائش کوشیده بودند تعادل ناپایدار بین عقل و ارزشهای هیجانی را حفظ کنند. بنابراین، شگفت نبود که طرفین موازنه به آن سرعت از هم جدا شدند.

درباره منابع کتاب

تصور نمی‌کنم این کتاب به کتابنامه رسمی نیاز داشته باشد. وسعت منابع اصلی و شرح و تفسیرهای دست دومی که مورد استفاده بوده در حواشی به حد کافی نمایان است.

اما اشاره به نوع آثاری که بیش از همه در نگارش کتاب سودمند واقع شده است شاید بی‌مناسبت نباشد. از تاریخهای رسمی رشته‌های مختلف علوم کمتر سودی عاید من شده است، زیرا همه یا تأثرات و برداشت‌های نویسندگان را بیان می‌کرده‌اند یا برای مقصودی که من داشتم، بیش از حد دارای جنبه فنی بوده‌اند. بعکس، بعضی از مطالعاتی که در قالب زندگینامه انجام شده بود برای کار من ضرورت حتمی پیدا کرد و نمی‌دانم بدون بهره‌بردن از اثر بزرگ ارنست جونز درباره فروید یا شرح دقیق و روشنگر ماریان وبر درباره شوهرش یا بررسیهای محققانه آندرو و هامفری و مایزل درباره زندگی و عقاید سورل، چگونه می‌توانستم به نگارش برخی از فصلها موفق شوم.

در مورد برگسون و کروچه و دورکم و پاره‌تو، ناچار بودم بیشتر به خود تکیه کنم. تقریباً کلیه آثار موجود راجع به برگسون، یا بدون نقد و سنجش از سر اخلاص و ارادت به او نوشته شده است یا صرفاً به قصد کوبیدن وی، و جز این چیز دیگری وجود ندارد. در مورد کروچه، هنوز اثر عمده‌ای در ارزیابی مجدد او موجود نیست، اما مطالعات اخیر کسانی مانند کاپونیگری و شاپو و کرسی و دکاپرایس و اسپریجه، مبانی چنین تحقیقی را فراهم ساخته است. برای مطالعه درباره دورکم و پاره‌تو، مراجعه به مباحثات کنش اجتماعی، نوشته پارسنز، حتماً ضروری است. در واقع، این یکی از سه کتاب فوق‌العاده‌ای است که به روش تلفیقی نوشته شده و بیش از هر کتاب دیگری مستند من بوده است.

دو کتاب دیگر را دو ایتالیایی، آنتونی^۱ و روسی^۲، نوشته‌اند و با اینکه هر دو بیش و کم به يك موضوع پرداخته‌اند، دیدگاه هر يك نقطهٔ مقابل دیگری است. اولی محققى مورد احترام و مسن و پیرو کسروچه است، دومى تازه واردی هوشمند و متمایل به روش ماکس وبر در علوم اجتماعى. هر کس که فصلهای ششم و هشتم این کتاب را بخواند، خواهد دید که تمایل خود من به دومى است.

باید بیفزایم که همهٔ ترجمه‌ها در متن کتاب از خود من است مگر خلاف آن تصریح شده باشد. اما در هر حال، اگر ترجمه‌ای به انگلیسى از متون اصلی یا سایر نوشته‌ها موجود بوده، خواننده را به آن ارجاع داده‌ام. نامهای کتابهایی را که به انگلیسى ترجمه نشده، به زبان اصلی در متن آورده‌ام.^۳ در چند مورد انگشت‌شمار که برگردان انگلیسى عنوان اثری را گمراه کننده یا نامناسب تشخیص داده‌ام، از نقل آن به آن صورت خودداری کرده‌ام.

□

- 1) Carlo Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*.
- 2) Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*.

۳) این قاعده همیشه در برگردان فارسی رعایت نشده است. در بسیاری موارد، نامهای کتابهایی را که نویسنده به فرانسه یا ایتالیایی یا آلمانی آورده بود، به فارسی ذکر کرده‌ایم، مگر اینکه تشخیص داده باشیم جهت خاصی برای ضبط عناوین به زبان اصلی وجود داشته است. حتی در اینگونه مواقع نیز بلافاصله ترجمهٔ فارسی نام هر نوشته را افزوده‌ایم.

فهرست راهنما (نمایه)*

آ

ناسیونالیستها و کاتولیکها، که در نخستین دهه قرن کنونی به دست شارل مورا بنیاد شد و بعدها جنبه افراطی و ارتجاعی به خود گرفت: ۳۰۳

آکوئلا Aquila، ایتالیا: ۱۷۹
آگره گاسیون، آزمون : Agrégation
۳۱۰، ۲۴۸

آلمان: ۳۲، ۹، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۶۰، ۲۶۱
۲۶۱: افکار نیچه در: ۳۰۱: انقلاب
۱۹۱۸: ۳۳۱: جدایی - از فلسفه
اروپای غربی: ۱۶۳، ۱۶۴: - در جنگ
جهانی اول: ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۲۹
۳۲۹: حزب دموکرات: ۴۱، ۲۱۰، ۲۹۰، ۳۳۱
۳۳۱: حیات فکری: - در دهه
۱۸۸۰-۱۸۹۰: ۱۶۸، در دهه ۱۸۹۰-
۱۹۰۰: ۳۵-۴۲، جنوب غربی: ۳۸-
۴۰، بعد از جنگ جهانی اول تا ۱۹۳۰:
۳۳۰، ۳۳۱، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۵۱، ۳۵۲
۳۵۷-۳۶۵، ۳۷۳-۳۷۹، مقایسه - و فرانسه:
۴۴-۴۶، ۲۵۵، ۳۰۶: دانشگاهیان: ۳۷، ۴۱، ۲۷۳
: سنت ایده آلیسم: - ۱۶۳-

آبروتسی Abruzzi، ایتالیا: ۱۷۹
آبلار، پیر Abélard (۱۰۷۹-۱۱۴۲)،
متکلم و فیلسوف مدرسی فرانسوی: ۱۶۰
آخیلئوس Achilles: ۱۰۱
آدلر، آلفرد Adler (۱۸۷۰-۱۹۳۷)،
متخصص اتریشی امراض روانی و مؤسس
مکتب روانشناسی فردی: ۱۳۵
آدلر، ماکس (۱۸۷۳-۱۹۳۷)، فیلسوف
اتریشی: ۸۵
آردیگو، روبرتو Ardigo (۱۸۲۸-
۱۹۲۰)، فیلسوف پوزیتیویست
ایتالیایی: ۳۲

آرشیو علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی
Archiv für Sozialwissenschaft
und Sozialpolitik

، نشریه، آلمان: ۲۶۷، ۲۶۸
آسیب شناسی روانی و سیاست
Psychopathology and Politics

، هارولد لسول: ۳۸۰
آکسیون فرانسز Action Française
نهضتی مرکب از سلطنت طلبان و

* این نمایه را خانم گیتی مرتضوی تهیه کرده‌اند، از ایشان سپاسگزاریم. - ناشر.

—: ۳۲۱ - ۳۲۴: سورل و —: ۱۵۱،
 ۱۵۹، ۱۶۱: مان و —: ۳۲۷، ۳۲۶،
 ماینکه و —: ۲۱۵: وبر و —: ۲۶۴،
 ۲۵۶

ادامز، هنری بروکس Adams (۱۸۳۸-
 ۱۹۱۸)، تاریخنگار امریکایی: ۲۷، ۱۷۰
 ادبیات: ۱۷، ۲۹۹، ۳۸۰: — آلمان:

۳۰۱، ۳۳۷-۳۴۱، ۳۶۰-۳۶۵: —
 ایتالیا: ۳۰۲، ۳۴۴-۴۳۷: — فرانسه:
 ۳۰۳-۳۲۷، ۳۴۱-۳۴۴

اراسموس، دسیدریوس Erasmus
 (۱۴۶۶-۱۵۳۶)، ادیب، مربی، و
 کشیش کاتولیک هلندی: ۵۲، ۸۹
 ارشمیدس Archimedes (? ۲۸۷-۲۱۲
 ق م) ریاضیدان و فیزیکدان یونانی:
 ۲۰۴

اسپاونتا، سیلویو Spaventa ۱۷۹۰:
 اسپرجه، سیل جی. اس. Sprigge:
 ۳۸۳

اسپنسر، هربرت Spencer (۱۸۲۰-
 ۱۹۰۳)، فیلسوف انگلیسی: ۳۰، ۳۱،
 ۶۲، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۷۴، ۲۳۴، ۲۳۷،
 ۲۴۸، ۳۵۶

اسپینوزا، باروخ Spinoza (۱۶۳۲-
 ۱۶۷۷)، فیلسوف هلندی: ۳۶۶
 استاد ویلهلم Wilhelm Meister، رمان،
 گوته: ۳۶۲

استالین، یوسف ویساریونوویچ / استالینسم
 Stalin (۱۸۷۹-۱۹۵۳): ۸۶

استراسبورگ Strassburg: ۳۸، ۳۹
 اسطوره/ اسطوره شناسی: سورل و —: ۵۴،
 ۸۳، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۶،
 ۱۶۱، ۲۲۲: یونگ و —: ۱۳۷، ۱۳۹

اسوابیا Swabia، آلمان: ۳۳۹
 اشپنگلر، اسوالد Spengler (۱۸۸۰-
 ۱۹۳۶)، نویسنده آلمانی فلسفه تاریخ:

۰۱۷، ۰۱۸۶، ۰۲۳۳، ۰۲۵۵: هنرمندان —:
 ۴۲

آلن Alain / امیل - اگوست شارتیه
 (۱۸۶۸-۱۹۵۱)، فیلسوف و نویسنده
 فرانسوی: پا ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۴۵،
 ۲۴۳-۲۴۶، ۳۰۸

آلن-فورنیه، هانری Alain-Fournier
 (۱۸۸۶-۱۹۱۴)، داستان نویس
 فرانسوی: ۱۶، ۵۳، ۳۰۳، ۳۱۷-
 ۳۱۸، ۳۲۵، ۳۴۴

آنتونی، کارلو Antoni: ۳۸۴
 آوارگان Les Déracinés، رمان، مورس
 بارس: ۴۵

آیزناخ Eisenach، آلمان: ۲۰۳
 آینده یک پندار
 The Future of an Illusion

، فروید: ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۸، ۳۵۰

۱
 اتریش: ۹، ۴۲-۴۴، ۱۲۴، ۱۲۵،
 ۳۲۸: حزب سوسیالیست —: ۱۲۵،
 ۳۰۰: مکتب — (اقتصاد): ۶۵

احزاب سیاسی Political Parties،
 میکلس: ۲۲۷

«اخلاق به اصطلاح متمدن در امور جنسی و
 عصبانیت‌های امروز»

"Civilized Sexual Morality and
 Modern Nervousness"

، مقاله، فروید: ۱۳۲
 اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری

The Protestant Ethic and the
 Spirit of Capitalism

، وبر: ۲۸۳-۲۸۶
 اخلاقیات: ادبیات اوایل قرن بیستم و —:
 ۳۲۴، ۳۲۵: پاره‌تو و —: ۲۳۱: زید و

Contribution to the Criticism of
Myself

، کروچه: ۱۸۹

انجمن سیاست اجتماعی

Verein für Sozialpolitik

، آلمان: ۲۶۱، ۲۶۲

انگلس، فریدریش Engels (۱۸۲۰-

۱۸۹۵)، ۵۷، ۶۰، ۶۸، ۷۵، ۸۸

انواع سیر باطنی

Varieties of Religious Experience

، ویلیام جیمز: ۱۷۵، ۹۷

انونتسیو، گابریله د:/ د/ انونتسیو، گابریله

اودیپ، عقده Oedipus Complex :

۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۸، ۲۶۴

اورنگا یی گاست، خوسه

Ortega y Gasset

(۱۸۸۳-۱۹۵۵)، فیلسوف، نویسنده،

و دولتمرد اسپانیایی: ۳۸۰

اوردینه نوو Ordine nuovo ، نشریه،

ایتالیا: ۸۶

اورشلیم، دانشگاه عبری Jerusalem :

۱۲۴

ایبری، شبه جزیره Iberian Peninsula :

۹

ایتالیا: ۹ ؛ — در جنگ جهانی اول:

۱۸۹، ۱۹۰ ؛ حزب کمونیست —:

۸۵، ۸۶ ؛ حزب لیبرال —: ۱۹۷ ؛

حیات فکری —: در سالهای ۱۸۹۰ تا

۱۹۰۰: ۳۲، ۵۱، ۵۲، در سالهای اول

قرن بیستم: ۳۰۲، در سالهای بعد از

جنگ: ۳۳۰، نوماکیا و لیاپها و—:

۲۲۱-۲۴۳ ؛ فاشیسم در —: ۱۹۶،

۱۹۷-۲۴۰، ۲۴۳، ۳۵۷ ؛ مارکسیسم

در —: ۳۴، ۷۲، ۷۳، ۸۱، ۸۵-

۹۰، ۳۰۰، ۳۳۰

ایده آلیسم/اصالت تصور/اصالت معنا

۹، ۱۶، ۳۵، ۱۱۵، ۱۶۶، ۱۸۴

۲۱۱، ۲۱۴، ۲۲۲، ۲۹۱، ۲۹۵

۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۶۱، ۳۷۶

اشلایرماخر، فریدریش ارنست دانیل

Schleiermacher (۱۷۶۸-۱۸۳۴)،

عالم الاهیات پروتستان و فیلسوف آلمانی:

۱۷۱

۹۴: Subjectivism اصالت ذهن

۱۱: Utilitarianism اصالت سودمندی

۱۶۳، ۳۲، ۳۱

اصالت طبیعت/ ناتورالیسم/ مذهب طبیعی

Naturalism : ۲۶، ۳۱، ۱۷۶

۲۶۹

اصالت عمل، فلسفه/ پراگماتیسم

Pragmatism : ۲۹، ۱۰۷، ۱۰۸

۳۵۳، ۳۸۱: پاره تو و—: ۲۳۰

سورل و—: ۱۵۷: فایننگر و—: ۹۷

اصالت ماده: ماتریالیسم

اصالت معنا: ایده آلیسم

اصالت وجود، فلسفه Existentialism /

اگرستانسیالیسم: ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۷

اصلاح دین، نهضت Reformation :

۸۹، ۲۸۳، ۲۸۴

اقتصاد، علم: ۱۷۴ ؛ — در آلمان: ۲۶۰

۲۶۱: پاره تو و—: ۲۳۲، ۲۶۰ ؛ وبر

و—: ۲۸۳، ۲۸۲، ۲۶۲

اقتصاد و جامعه

Wirtschaft und Gesellschaft

، وبر: ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۲

اکسپرسیونیسم Expressionism : ۳۳۱

اگرستانسیالیسم: — اصالت وجود، فلسفه

Elbe رود : ۲۸۲، ۲۶۲

امریکا، ایالات متحده

United States of America

۲۰، ۲۸۵، ۳۷۶

انتقاد از خودم

باواریا، جمهوری شوروی
: Bavarian Soviet Republic

۲۹۱

باور، اتو Bauer (۱۸۸۱-۱۹۳۸)،

رهبر سیاسی اتریشی: ۸۵

برت، ادوارد Berth : یا ۱۴۵

برسلاو، دانشگاه Breslau : ۱۷۱

برگسون، هانری / برگسونیسم Bergson

(۱۸۵۹-۱۹۴۱)، فیلسوف فرانسوی:

۱۵، ۴۹، ۵۰، ۵۳، ۹۱، ۹۵، ۹۹-

۱۰۹، ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۷،

۲۴۶، ۲۸۰، ۳۰۰، ۳۱۲، ۳۵۲،

۳۵۲، ۳۶۳، ۳۷۹، ۳۸۱؛ افکار - در

فرانسه آغاز قرن: ۳۰۳؛ ابتدا و: ۴۷،

۱۰۵، ۳۶۸-۳۷۲؛ پروسست و -:

۳۴۲-۳۴۴؛ پگی و -:

۱۰۴، ۱۰۶-۱۰۸، ۳۰۷، ۳۱۳ -:

و پوزیتیویسم: ۹۳، ۱۰۱؛ ترولچ و -:

۲۱۲ -؛ و جنگ جهانی اول: ۳۲۸؛

- و جیمز: ۹۸، ۱۰۵ -؛ و درون

بینی: ۹۹، ۱۰۲-۱۰۹، ۱۶۷، ۱۶۸،

۲۰۱، ۳۵۲ -؛ و دین: ۱۰۰، ۱۰۳،

۱۰۴، ۲۸۰ -؛ و زمان: ۵۳، ۱۰۱-

۱۰۳؛ سورل و -:

۱۰۶، ۹۹، ۴۵، ۱۰۷، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۵۷؛

مقایسه - و دورکم: ۴۷، ۴۸؛ مقایسه

- و فروید: ۹۱-۹۳، ۱۰۸، ۱۰۹؛

مقایسه - و کروچه: ۱۷۷، ۱۷۸؛ و

ناخودآگاه: ۵۳، ۹۱، ۱۰۸، ۱۰۹؛

نظریه نشاط حیاتی -:

۹۱، ۱۰۳، ۱۳۴؛ یونگ و -:

۱۳۷؛ - در دهه ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰: ۳۵۱

برلین، آلمان: ۲۰۹، ۲۱۰، ۳۳۱؛

دانشگاه -:

۳۷، ۳۸، ۱۷۱، ۱۷۷؛

برنشتاین، ادوارد Bernstein (۱۸۵۰-۱۹۳۲)، نویسنده و سیاستمدار سوسیال

Idealism : ۱۹، ۲۱۸، ۲۱۹؛ و -

پوزیتیویسم: ۹۶، ۱۶۸-۱۷۰، ۳۳۵،

۳۸۲؛ و تاریخنگاری: ۱۹۹، ۲۰۰

؛ - تاریخی: ۱۷۱؛ دورکم و -:

۲۴۷، ۲۵۳؛ سنت - آلمان: ۲۱،

۱۶۳-۱۷۰، ۱۸۶، ۲۱۰، ۲۳۳،

۲۵۵؛ اصول تفکر اجتماعی در -:

۱۶۵-۱۶۷؛ کسروچه و -:

۱۸۶، ۲۰۱؛ نسل ۱۸۹۰-۱۹۰۰ و

-:

۲۷۱، ۲۹۷؛ و نیز: نویسنده آلیسم

ایده‌تولوژی و ناکجا آباد

Ideologie und Utopie

، مانهایم: ۳۷۲-۳۷۹

ایسکیا Ischia، ایتالیا: ۱۷۹

ب

باخوفن، یوهان یاکوب Bachofen

(۱۸۱۵-۱۸۸۷)، مردم شناس سویی:

۱۳۷

بادن، دوک نشین Baden : ۳۹؛ مجلس

-:

باربوس، هانری Barbusse (۱۸۷۳-

۱۹۳۵)، نویسنده فرانسوی: ۸۵

بارت، کارل Barth (۱۸۸۶-۱۹۶۸)،

متکلم پروتستان سویی: ۲۱۳، ۳۵۱

بارس، موریس Barrès (۱۸۶۲-

۱۹۲۳)، رمان نویس و سیاستمدار

ناسیونالیست فرانسوی: ۴۵، ۴۶، ۳۰۳،

۳۰۴، ۳۰۸، ۳۶۸

بارکلی، جرج Berkeley (۱۶۸۵-

۱۷۵۳)، فیلسوف انگلیسی: ۹۴

باروک، عصر Baroque : ۱۹۲، ۱۹۹

بال، Basel ، سويس: ۳۸، ۱۳۷؛

دانشگاه: ۱۷۱

فرانسوی: ۴۶
 Burckhardt یاکوب
 (۱۸۱۸-۱۸۹۷)، تاریخنگار فرهنگی
 و هنری سوییسی: ۳۸، ۱۳۷، ۱۷۱،
 ۲۱۷، ۳۶۰

بورگ لاونشتاین Burg Lauenstein
 آلمان: ۳۰۱

بولونیا Bologna، ایتالیا، کنگره فلسفه—
 (۱۹۱۱): ۱۷۷

بولونی-سور-سن Boulogne-sur-seine
 ، فرانسه: ۷۷، ۱۴۹

بوم-باورک، اویگن Bohm-Bawerk
 (۱۸۵۱-۱۹۱۴)، دولتمرد و اقتصاددان
 اتریشی: ۶۵
 «بیانیه روشنفکران ضد فاشیست»

Manifesto of the Anti-Fascist
 Intellectuals

، کرویجه: ۱۹۱
 بیسمارک، اوتو ادوارد لئوپولد فون

Bismark
 (۱۸۱۵-۱۸۹۸)، سیاستمدار پروسی:
 ۲۱۷، ۲۱۵

پ

پارسنز، تالکت Parsons (۱۹۰۲-)

(۱۹۷۹)، جامعه شناس امریکایی—:
 ۳۸۰، ۳۸۳

پارتهو، ویلفردو Pareto (۱۸۴۸-۱۹۲۳)
 ، اقتصاددان و جامعه شناس ایتالیایی:
 ۱۱، ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۲۹، ۵۱، ۵۲،
 ۶۶-۷۰، ۸۰، ۸۱، ۹۶، ۱۲۰، ۲۰۲،
 ۲۲۱-۲۴۳، ۳۲۴، ۳۴۹، ۳۶۹؛ — و

دموکرات آلمانی: ۶۰، ۶۱، ۷۳، ۷۸،
 ۷۹، ۸۵

بروکه، ارنست ویلهلم فون Brücke
 (۱۸۱۹-۱۸۹۲)، پزشکی و
 فیزیولوژیست آلمانی: ۱۱۸

برویر، یوزف Breuer (۱۸۴۲-۱۹۲۵)،
 پزشک اتریشی: ۹۵

بریتانیا Britain: ۹، ۱۶۳
 بکر، کارل Becker (۱۸۷۳-۱۹۴۵)،
 تاریخنگار امریکایی: ۳۸۰

بل، پیر Bayle (۱۶۴۷-۱۷۰۶)،
 فیلسوف و منتقد فرانسوی و از
 بنیانگذاران خردگرایی در قرن هجدهم:
 ۲۳۶

بلشویسم Bolshevism: ۳۵۷
 بلوم، لئون Blum (۱۸۷۲-۱۹۵۰)،
 رهبر سیاسی فرانسوی: ۸۵،
 ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۱۰

بن، آلمان: ۳۷
 بندا، ژولین Benda (۱۸۶۷-۱۹۵۶)،

نویسنده فرانسوی: ۱۵، ۱۶، ۴۹،
 ۳۶۵-۳۷۱، ۳۷۳، ۳۷۶، ۳۷۷؛ — و

برگسون: ۱۰۵، ۳۶۸-۳۷۲؛ پیگی
 و—: ۳۱۱، ۳۱۲؛ — و روشنفکران:

۲۹، ۳۶۵، ۳۶۷-۳۷۱، ۳۷۷؛ — و
 قضیه دریفوس: ۳۶۷

بوترو، اتین امیل ماری Boutroux
 (۱۸۴۵-۱۹۲۱)، فیلسوف فرانسوی:

۴۹، ۱۰۰
 بودایی، دین Buddhism: ۲۸۶

بودن بروکس Buddenbrooks، رمان،
 توماس مان: ۴۲

بوردو، دانشگاه Bordeaux: ۶۴،
 ۲۴۸

بورژه، شارل ژوزف پل Bourget (۱۸۵۲-)

—: ۳۲۰، ۳۲۱؛ ویرو: ۲۸۳-

۲۸۶

پروس Prussia: ۳۹، ۴۰، ۲۰۵، ۲۰۷

پروست، مارسل Proust (۱۸۷۱-

۱۹۲۲)، رمان نویس فرانسوی: پا ۱۵،

۱۶، ۴۷، ۵۳، ۲۶۶، ۲۹۹، ۳۰۴،

۳۲۲، ۳۳۷، ۳۴۱-۳۴۵؛ — و

برگسون: ۳۴۲-۳۴۴؛ — و فروید:

۳۳۸

بگی، شارل پیر Péguy (۱۸۷۳-

۱۹۱۴)، نویسنده فرانسوی: پا ۱۵،

۱۶، ۲۸، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۱۳۷،

۱۴۸، ۱۶۰، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۴،

۳۰۵، ۳۰۷-۳۱۸؛ — و برگسون: ۴۵،

۹۹، ۱۰۴، ۱۰۶-۱۰۸، ۳۰۷، ۳۱۳

؛ — و بندا: ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۸؛ در

جنگ جهانی اول: ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۱۷،

۳۴۹؛ — و دین: ۳۱۱، ۳۱۴؛ — و

زید: ۳۱۹؛ سبک: ۳۱۲، ۳۱۳؛ —

و سورل: ۴۴، ۴۵، ۱۴۵، ۳۰۷-

۳۱۱، ۳۱۷؛ — و سیاست: ۳۱۳-

۳۱۵؛ — و ناسیونالیسم: ۴۸، ۳۱۶

بلی تکنیک، دانشکده

Ecole Polytechnique

، پاریس: ۱۴۹

پندار پیشرفت

The Illusion of Progress

سورل: ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۵

پوانکاره، ژول هنری Poincaré (۱۸۵۴-

۱۹۱۳)، ریاضیدان فرانسوی: ۹۲، ۹۴-

۹۶، ۱۱۹، ۱۵۷، ۲۳۰

پوتسدام Potsdam ، آلمان: ۲۰۶، ۲۰۷،

۲۱۷

اخلاقیات: ۲۳۱؛ — و اقتصاد: ۶۷،

۲۳۲، ۲۶۰؛ — و پوزیتیویسم: ۶۷،

۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۳؛ — و جنگ جهانی

اول: ۳۲۸، ۳۲۹؛ — و دموکراسی:

۲۲۴، ۲۴۲؛ — و دین: ۲۵، ۲۸۰؛

— و روانشناسی: ۲۳۳-۲۳۵؛ — و

سورل: ۷۰، ۷۷، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۱،

۲۲۲؛ شکست — در روش شناسی:

۲۳۶، ۲۳۷؛ — و شهود: ۲۳۳؛ — و

فاشیسم: ۲۴۱-۲۴۳؛ — و فروید:

۲۳۳؛ کروجه و: ۷۰، ۷۱، ۱۹۱؛

— و موسولینی: ۲۴۱؛ نظریه

بازمانده‌های: ۱، ۲۲۲، ۲۲۸،

۲۳۲، ۲۳۴-۲۳۶، ۲۳۸-۲۴۰،

۲۹۴، ۳۳۴، ۳۸۱؛ نظریه مشتقات

—: ۳، ۵۴، ۲۲۸، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸

؛ نظریه نخبان: ۶۹، ۷۰، ۲۲۵،

۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۸-۲۴۰، ۲۴۵، ۲۵۱

؛ — و مارکس و مارکسیسم: ۶۲، ۶۳،

۶۷، ۶۸، ۷۵، ۸۲، ۸۴، ۲۲۵؛ — و

میکلس: ۲۲۳؛ — و ویلیام جیمز: ۹۸

۲۳۰

پاریس: ۴۴، ۴۵، ۴۹؛ دانشگاه: ۹۵،

۲۴۸؛ کمون — (۱۸۷۱): ۳۰۰

پاسکال، بلز Pascal (۱۶۶۲-۱۶۲۳)،

فیلسوف و عالم فرانسوی: ۱۰۰

پیرکورن Peeperkorn ، شخصیت: —

کوهستان جادو

پدیدار شناسی Phenomenology: ۳۵۳

؛ هوسرل و —: ۳۵۲

پراگ Prague: ۴۳، ۴۴

پراگماتیسم: — اصالت عمل، فلسفه

پروتستانتیسم Protestantism: ۸۹؛ ژید و

ت

تاریخ اروپا در قرن نوزدهم
History of Europe in the
Nineteenth Century

، کروچه: ۱۹۵، ۱۹۸، ۱۹۹
تاریخ ایتالیا History of Italy ، کروچه:
۱۹۸

تاریخ به عنوان اندیشه و کردار
La storia come pensiero e
come azione

— تاریخ به عنوان داستان آزادی
تاریخ به عنوان داستان آزادی

History as the Story of
Liberty

، ترجمه انگلیسی کتاب تاریخ به عنوان
اندیشه و کردار، کروچه: ۱۹۳
تاریخ تحت مفهوم کلی هنر

History subsumed under the
general concept of Art
، رساله، کروچه: ۱۸۱، ۱۸۲

تاریخ خطه پادشاهی ناپل
History of the Kingdom of
Naples

، کروچه: ۱۹۹
تاریخ گرایی Historismus : ترولچ و —:
۲۱۱-۲۱۴ ؛ کروچه و —: ۲۱۸

تاریخ گرایی و چیرگی بر آن
Der Historismus und seine
Ueberwindung

، ترولچ: ۲۱۳
تاریخ گرایی و مسائل آن

Der Historismus und seine
Probleme

، ترولچ: ۲۱۱، ۲۱۲
تاریخ و آگاهی طبقاتی
Geschichte und

پوزیتیویسم / مذهب تحصلی Positivism :

۲، ۷۶، ۸۶، ۳۸۱ — در آلمان: ۳۲،
۱۶۸ — و اصالت سودمندی: ۳۱، ۳۲
؛ — در ایتالیا: ۳۲ ؛ برگسون و —: ۹۳،
۱۰۱ ؛ پاره تو و —: ۶۷، ۲۲۹، ۲۳۰،
۲۳۳ — و تاریخ نگاری: ۱۹۳ — و
تعقل: ۳۲ — و داروینیسم: ۳۱ ؛
دورکم و —: ۳۰، ۶۲، ۲۴۷-۲۵۵،
۲۹۷ ؛ دیلتای و —: ۱۷۲، ۱۷۳ ؛ سورل
و —: ۱۶۱ ؛ شورش بر —: ۲۴، ۲۷-۵۵
؛ — در فرانسه: ۳۲ ؛ فروید و —: ۱۱۸،
۱۱۹ ؛ مـاخ و —: ۴۴، ۹۴ ؛ — و
مذهب: ۳۰۵ ؛ نوکانتیها و —: ۱۶۹،
۱۷۰ ؛ وبر و —: ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۹۷ ؛
ویتگنشتاین و —: ۳۵۵، ۳۵۶ ؛ ویندلاند
و —: ۳۸، ۳۹

پوزیتیویسم منطقی / مذهب تحصلی منطقی
Logical Positivism

۳۵۹، ۳۵۴، ۹۶ :
پونتانیانا، فرهنگستان
Accademia Pontaniana : ۱۸۲
پیدایش تاریخ گرایی

Die Entstehung des
Historismus

، ماینکه: ۲۱۵، ۲۱۸
پیراندلو، لوئیجی Pirandello (۱۸۶۷-
۱۹۳۶)، داستان نویس و نمایشنامه نویس
ایتالیایی: پا ۱۵، ۱۶، ۳۲۴، ۳۲۵،
۳۳۷-۳۴۴ ؛ — در دهه ۱۹۲۰
تا ۱۹۳۰: ۳۵۰ — و فروید: ۳۳۸ ؛
— و کروچه: ۳۴۵، ۳۴۶

پیرایشگری، نهضت Puritanism : ۲۸۰
پیمان اجتماعی Social Contract ، ژان
ژاک روسو: ۱۲۷

برگسون و - : ۱۰۶، ۱۶۷؛ پوزیتیویسم
و - : ۳۱، ۳۲؛ درون بینی و - : ۲۵؛
دورکم و - : ۲۹، ۲۵۰، ۲۸۰؛ سورل
و - : ۱۵۷؛ عصر روشنگری و - : ۲۲،
۲۳؛ کروج و - : ۱۸۸، ۱۹۹-۲۰۱؛
متفکران اوایل قرن بیستم و - : ۳۸۱؛
مخالفت با - : ۲۹، ۳۰؛ وبر و - :
۲۹۷، ۳۸۲؛ ویلیام جیمز و - : ۱۵۷

تعهد و درگیری :

Engagement and Commitment

۳۵۷-۳۵۹ :

تعلیمات اجتماعی مذاهب مسیحی

Social Teaching of the

Christian Churches

، ترولچ : ۲۰۸، ۲۱۲

تفکراتی درباره خشونت

Reflections on Violence

، سورل : ۷۸، ۱۴۳، ۱۴۵-۱۴۷

۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۵

Creative Evolution

تکامل خلاق

برگسون : ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۶

۱۰۷

تمدن و ناخرسندیهای آن

Civilization and Its Discontents

، فروید : ۱۲۸، ۱۲۹، ۳۵۰

تن، ایولیت آدولف Taine (۱۸۲۸-

۱۸۹۳)، فیلسوف و منتقد و ادیب

فرانسوی : ۳۲، ۳۵۶

توتالیتاریسم : ۸۷ Totalitarianism

توتم و تابو Totem and Taboo

فروید : ۱۱۴، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۹

۳۳۸

تورن Turin ، ایتالیا : ۵۱، ۸۶، ۲۲۴

دانشگاه - : ۸۶

توماس آکویناس، قدیس

Thomas Aquinas

Klassenbewusstsein

، لوکاج : ۳۵۲

تأملات مردی غیر سیاسی

Betrachtungen eines

Unpolitischen

، توماس مان : ۳۶۰

تبارنامه اخلاق

The Genealogy of Morals

، نیچه : ۹۱

تجدید نظر طلبی Revisionism : سورل و

- : ۶۰، ۶۱، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۱۴۳

تحلیل حسیات Analysis of Sensations

، ماخ : ۹۵

Treitschke تریایچکه، هاینریش فون

(۱۸۳۴-۱۸۹۶)، تاریخنگار آلمانی :

۳۸، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۷۳

ترولچ، ارنست Troeltsch ، (۱۸۶۵-

۱۹۲۳)، متکلم آلمانی : پا ۱۵، ۱۶،

۱۶۳، ۲۰۳-۲۱۴، ۳۲۴، ۳۴۹

۳۵۲؛ - و سیاست : ۴۰، ۲۰۹-

۲۱۱، ۳۲۹، ۳۳۲-۳۳۴؛ ترولچ و

مابعد الطبیعه : ۲۰۵؛ - و ماینکه : ۳۹

۲۰۸-۲۱۴، ۲۱۶

تریلینگ، لایونل Trilling : ۱۲۱

تسواگ، آرنولد Zweig (۱۸۸۷-

۱۹۶۸)، رمان نویس و نمایشنامه نویس

یهودی آلمانی : ۴۳

تصور مصلحت دولت در تاریخ جدید

Die Idee der statstrason

in der neueren Geschichte

، ماینکه : ۱۲۴، ۲۱۵

تعبیر رویا

The Interpretation of Dreams

، فروید : ۵۳، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۶

۱۱۷، ۱۳۱، ۲۶۴

تعقل Rationalism : ۱۲، ۱۳، ۳۸۲

پزشک و روانکاو بریتانیایی: ۱۲۴
 جویس، جیمز (Joyce ۱۸۸۲-۱۹۴۱)،
 نویسنده ایرلندی: ۱۴۱
 جهان میهنی Cosmopolitanism: ۲۰۷
 ۲۱۴، ۲۱۵
 جهان میهنی و دولت ملی
 Weltbürgertum und Nationalstaat
 ، ماینکه: ۲۰۷

جیمز، ویلیام (James ۱۸۴۲-۱۹۱۰)،
 روانشناس و فیلسوف امریکایی: ۲۵،
 ۲۹، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۱۰۸، ۱۴۸،
 ۱۶۰، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۷۲: — و
 برگسون: ۹۸، ۱۰۵: — و
 پاره‌تو و —: ۲۳۰، ۹۸: — و
 دیلتای: ۱۷۵: — و
 دین: ۲۵۲، ۲۵۳: — و
 سورل و —: ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۵۷: — و
 علم: ۱۵۷: — و
 فروید: ۹۷: — و
 وبر و —: ۲۸۵، ۹۸

چ

«چرا نمی‌توانیم نامی جز مسیحی بر خود
 بگذاریم»

Why We Cannot but Call
 Ourselves Christians

، مقاله، کروچه: ۲۰۲
 ، What Is to Be Done کرد
 جزوه، لنین: ۶۱
 چیپولا Cipolla ، شخصیت: — ماریو و
 جادوگر

ح

حق با شماست (اگر اینطور فکر می‌کنید)
 Così è (se vi pare)
 ، نمایشنامه، پیراندلو: ۳۴۶

(۱۲۵۴-۱۲۷۴) ، متکلم بزرگ
 عیسوی و پایه گذار کلام مذهب کاتولیک
 ۳۵۹، ۱۰۴:
 تونیو کروگر Tonio Kröger ،
 توماس
 مان: ۳۲۷
 تونبی، آرنولد Tonnbee (۱۸۸۹-
 ۱۹۷۵)، مورخ انگلیسی: ۹

ج

جبری مسلکی Fatalism: ۳۱
 جنگ جهانی اول: ۱۰، ۸۵، ۲۹۹-۳۴۷،
 ۳۵۷: — آلن و —: ۲۴۴، ۲۴۵: — آلن-
 فورنیو و —: ۳۱۷، ۳۱۸: —
 بندا و —: ۳۶۹: —
 پاره‌تو و —: ۳۲۸، ۳۲۹: —
 پگی و —: ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۱۷: —
 ترولچ و —: ۳۲۹: —
 دورکیم و —: ۲۵۳، ۲۵۴،
 ۳۰۰، ۳۲۸، ۳۴۹: —
 روشنفکران و —: ۳۲۸، ۳۲۹: —
 سورل و —: ۳۲۸، ۳۲۹: —
 و —: ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۳۲۸، ۳۲۹
 کروچه و —: ۱۸۹، ۳۲۸، ۳۲۹: —
 مان و —: ۳۶۰: —
 ماینکه و —: ۳۲۹: —
 وبر و —: ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۰، ۳۲۸، ۳۲۹:
 هرمان هسه و —: ۳۳۸
 جنگ جهانی دوم: ۱۲۵، ۲۱۷، ۳۱۵

۳۵۱

جوانی ما Notre Jeunesse ، پگی:
 ۳۱۱
 جورگوفیلی، فرهنگستان
 Georgofili ،
 فلورانس: ۵۱

جولیٹی، جووانی Giolitti (۱۸۴۲-
 ۱۹۲۸)، دولتمرد ایتالیایی ، نخست
 وزیر ایتالیا (۱۸۹۲-۱۸۹۳: ۱۹۰۳-
 ۱۹۰۵: ۱۹۰۶-۱۹۰۹: ۱۹۱۱-
 ۱۹۱۴: ۱۹۲۰-۱۹۲۱): ۱۹۰
 جونز، ارنست Jones (۱۸۷۹-۱۹۵۸)،

خ

خیانت روشنفکران

The Betrayal of the Intellectuals

، بندا: ۳۶۵، ۳۶۷-۳۷۰

، رمان، پروست: ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۷.

۳۴۱-۳۴۴

درگیری: — تعهد و درگیری

درون بینی: — شهود

درون فهمی Verstehen : وبر و—:

۲۷۷-۲۷۵، ۲۶۸، ۱۶۷

درویزن، یوهان گوستاو Droysen

(۱۸۰۸-۱۸۸۴)، تاریخنگار آلمانی:

۳۸، ۱۷۱، ۱۸۱، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۹

دریفوس، قضیه Dreyfus [مربوط به آلفرد

دریفوس (۱۸۵۹-۱۹۳۵)، افسر یهودی

ستاد ارتش فرانسه: [۳۴۱، ۴۶، ۴۸، ۵۰،

۹۹، ۱۴۳، ۲۴۴، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۱۶

: بندا و —: ۳۶۷، ۳۷۰؛ یگی و —:

۳۰۹-۳۱۱، ۳۱۵؛ دورکم و —: ۶۴

۳۶۷؛ سورل و —: ۷۸، ۷۹؛ نتایج

—: ۵۰، ۳۰۴

دریو لا روشل، پیر

Drieu La Rochelle

(۱۸۹۳-۱۹۴۵)، نویسنده فرانسوی: پا

۳۰۶

د کاپراریس، ویتوریو De Caprariis

۳۸۳:

دکادانها Decadents : ۳۳۱

دکارت، رنه Descartes (۱۵۹۶-

۱۶۵۰)، فیلسوف و عالم فرانسوی: ۲۱،

۱۰۰، ۱۶۰، ۳۷۱

دموکراسی Democracy : آلن و —: ۲۴۵

: پارهتو —: ۲۲۴، ۲۴۰-۲۴۲؛ ترولج

و —: ۲۱۰، ۲۱۱، ۳۳۳؛ دورکم و

—: ۲۴۸، ۲۴۹؛ سورل و —: ۵۰،

۷۸، ۷۹، ۱۵۹؛ کروج و —: ۱۹۰،

۱۹۶؛ ماینکه و —: ۲۱۰، ۲۱۱؛

موسکا و —: ۲۲۴، ۲۴۲؛ نوماسیا

ولایبها و —: ۲۴۰-۲۴۳؛ وبر و —:

۲۵۶

د

داده‌های بیواسطه خود آگاهی

Essay on the Immediate Data

of Consciousness

، برگسون: ۵۳، ۱۰۱

داروین، چارلز Darwin (۱۸۰۹-

۱۸۸۲)، طبیعی‌دان انگلیسی: ۳۱، ۶۸

داروینیسم Darwinism : ۳۱-؛

اجتماعی: ۳۲، ۲۳۰

داستایوسکی، فئودور میخایلوویچ

Dostoyevsky (۱۸۲۱-۱۸۸۱) ،

رمان نویس روسی: ۲۸

دانشسرای عالی

Ecole Normale Supérieure

، پاریس: ۳۲، ۴۵، ۶۴، ۹۹، ۱۰۱،

۱۴۹، ۲۴۶، ۳۰۳، ۳۰۵

د/انونزیو، گابریله D'Annunzio

(۱۸۶۳-۱۹۳۸)، نویسنده و نظامی

ایتالیایی: ۳۰۲، ۳۶۸

دانیلوسکی، نیکولای Danilevsky

(۱۸۲۲-۱۸۸۵)، نویسنده سیاسی

روس: ۹

دپره تیس، آگوستینو Depretis (۱۸۱۳-

۱۸۸۷)، دولتمرد ایتالیایی: ۵۱، ۱۸۰

در باره روانشناسی ضمیر ناخودآگاه

On the Psychology of the

Unconscious

، یونگ: ۱۳۶

در جستجوی زمان از دست رفته

A La recherche du temps perdu

۲۰۷: اهمیت: ۱۷۲: — و
پوزیتیویسم: ۱۷۲، ۱۷۳: — و تاریخ:
۱۷۲-۱۷۷، ۳۳۴، ۳۳۵: ترولچ و
—: ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۲: — و درون
فهمی: ۱۶۷، ۱۷۵: — و
روانشناسی: ۱۷۴-۱۷۷: — و علوم
فرهنگی: ۱۷۰-۱۷۷: مقایسه — و
کروچه: ۱۷۶، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۰۱،
۲۱۹: ویلیام جیمز و —: ۱۷۵: وبر و
—: ۲۷۴

دیمومت Duration: — در ادبیات: ۵۳،
۵۴، ۳۲۵، ۳۲۶: — در فلسفه
برگسون: ۵۳، ۱۰۱-۱۰۳، ۳۴۳
دین: برگسون و —: ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴،
۲۸۰: یاروتو و —: ۲۵، ۲۸۰: یگی و
—: ۳۱۱، ۳۱۴: پوزیتیویسم و —:
۳۰۵: دورکم و —: ۲۵، ۱۲۳، ۲۰۲،
۲۵۲، ۲۵۳، ۲۸۰: سورل و —: ۸۲:
— در فرانسه اوایل قرن بیستم: ۳۰۴،
۳۰۵: فروید و —: ۱۲۳-۱۲۵،
۱۲۹، ۱۳۶، ۲۸۰: وبر و —: ۲۵،
۱۲۳، ۲۷۹-۲۸۷: ویلیام جیمز و —:
۲۵۲، ۲۵۳: یونگ و —: ۱۳۸، ۱۴۰
دیوانسالاری Bureaucracy: وبر و —:
۲۵۶، ۲۵۷

راتاو، والتر Rathenau (۱۸۶۷-
۱۹۲۲)، سیاستمدار آلمانی: ۲۰۹،
۳۳۱، ۳۳۲
راسل، برتراند Russell (۱۸۷۲-
۱۹۷۰)، ریاضیدان و فیلسوف انگلیسی:
۱۰۵، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۶
رامبران Rembrandt / رمبرانت
هارمنسون وان راین (۱۶۰۶-۱۶۶۹)،

دمیان Demian، هرمان هسه: ۳۳۷-
۳۴۱
دوبوآ-رمون، امیل

Du Bois-Reymond
(۱۸۱۸-۱۸۹۶)، فیزیولوژیست
آلمانی: ۳۲
دورکم، امیل Durkheim (۱۸۵۸-
۱۹۱۷)، جامعه شناس فرانسوی: ۴۶،
۱۶۰، ۲۴۶، ۳۳۴، ۳۶۳، ۳۶۷: بندا
و —: ۳۶۹: یگی و —: ۳۰۸، ۳۰۹:
— و پوزیتیویسم: ۳۰، ۶۲، ۲۴۷-
۲۵۵، ۲۹۷: — و تعقل: ۲۹، ۲۵۰،
۲۸۰: — و جامعه شناسی: ۱۵، ۱۸،
۶۴، ۱۷۴، ۲۴۷-۲۵۵: — و جنگ
جهانی اول: ۲۵۳، ۲۵۴، ۳۰۰، ۳۲۸،
۳۴۹: — و دین: ۲۵، ۱۲۳، ۲۰۲،
۲۵۲، ۲۵۳، ۲۸۰: سورل و —: ۷۷،
۷۸، ۲۰۲، ۲۴۹: — و سوسیالیسم:
۶۳-۶۷، ۷۸، ۸۱، ۲۴۷: فروید و
—: ۲۴۹: — و مارکسیسم: ۵۹، ۶۲-
۶۴، ۷۵، ۸۲، ۸۴: مقایسه برگسون و
—: ۴۸، ۴۷: مقایسه وبر و —: ۲۵۵:
نظریه بی رسمی: ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۹۴:
— و نورمانتیسیم: ۲۸
دو سرچشمه اخلاق و دین

Two Sources of Morality and
Religion

برگسون: ۱۰۳، ۱۰۴، ۳۵۱
دوینر سوسیال Devenir social، نشریه،
پاریس: ۷۱
ده سانکتیس، فرانچسکو De Sanctis
(۱۸۱۷-۱۸۸۳)، منتقد ایتالیایی:
۵۱، ۱۷۹، ۱۸۱
دیلتای، ویلهلم Dilthey (۱۸۳۳-
۱۹۱۱)، فیلسوف آلمانی: ۱۶، ۳۸،
۵۴، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۸۱، ۲۰۶

روشر، ویلهلم Roscher (۱۸۱۷-
 ۱۸۹۴)، اقتصاددان آلمانی: ۱۶۵،
 ۲۶۱، ۲۶۷
 روشنگری، عصر Enlightenment : ۳۰،
 ۱۷۱، ۲۱۸، ۳۵۲؛ اصول تفکر :-
 ۲۲- ۲۴؛ انتقاد از :- ۲۳، ۲۴؛ بندا
 و :- ۳۶۵، ۳۷۱؛ توماس مان و :-
 ۳۶۳؛ دورکم و :- ۸۴، ۲۴۹؛ فروید
 و :- ۱۳۳؛ مارکس و :- ۶۰؛
 مانهایم و :- ۳۷۲، ۳۷۵؛ منتقدان
 مارکسیسم و :- ۸۳، ۸۴، ۸۹؛ وبر و
 :- ۲۵۶، ۲۹۶، ۲۹۷
 رولان، رومن Rolland (۱۸۶۶-
 ۱۹۴۴)، نویسنده و ادیب فرانسوی:
 ۳۲، ۴۳، ۴۸، ۸۵، ۳۳۸
 رید، هربرت Read (۱۸۹۳-۱۹۶۸)،
 منتقد، شاعر، و موزه‌دار انگلیسی: ۳۷۰
 ریکاردو، دیوید Ricardo (۱۷۷۲-
 ۱۸۲۳)، اقتصاددان انگلیسی: ۵۹
 ریکرت، هاینریش Rickert (۱۸۶۳-
 ۱۹۳۶)، فیلسوف آلمانی: ۳۸، ۱۶۶،
 ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۱۲،
 ۲۶۱، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵
 زمان: اصالت وجود و :- ۳۵۲، ۳۵۳؛
 برگسون و :- — دیموست
 زنون Zeno (? ۳۳۶-۲۶۴ ق م)،
 فیلسوف رواقی یونانی: ۱۰۱
 زوال غرب Decline of the West ،
 اسپنگلر: ۳۵، ۲۱۱، ۲۹۵، ۳۳۴-
 ۳۳۷، ۳۶۱
 زومبارت، ورنر Sombart (۱۸۶۳-
 ۱۹۴۲)، عالم اقتصاد سیاسی آلمانی:
 ۲۶۸، ۲۶۱

نقاش و حکاک هلندی: ۳۶
 رامبران به عنوان مربی
 Rembrandt als Erzieher
 یولیوس لانگن: ۳۵، ۳۶
 رانکه، لئوپولد فون Ranke (۱۷۹۵-
 ۱۸۸۶)، تاریخ‌نگار آلمانی: ۳۸، ۱۶۵-
 ۱۷۱، ۲۱۵، ۲۶۹؛ مایتکه و :- ۲۰۶،
 ۲۱۷-۲۱۹
 راین علیا، ایالت Upper Rhine ،
 آلمان: ۳۸، ۳۹
 رساله در جامعه شناسی عمومی
 Trattato di sociologia
 generale
 ، پاره‌تو: ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۲۹،
 ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵-۲۳۸، ۲۴۱
 رساله منطقی - فلسفی
 Tractatus Logico-Philosophicus
 ، ویتگنشتاین: ۳۵۴
 رم، ایتالیا: ۵۱
 رمانتیسم Romanticism : ۲۹، ۱۰۶،
 ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۱، ۳۲۰؛ و نیز :-
 نورمانتیسم
 رنان، ارنست Renan (۱۸۲۳-۱۸۹۲)،
 منتقد و تاریخ‌نگار فرانسوی: ۳۲
 رنسانس Renaissance : ۸۸، ۸۹
 روانکاوی Psychoanalysis : ۱۰۸،
 ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶،
 ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۱، ۲۳۳، ۲۶۴
 روانکاوی، کنگره بین المللی (۱۹۱۰):
 ۱۳۵
 روسو، ژان ژاک Rousseau (۱۷۱۲-
 ۱۷۷۸)، نویسنده و فیلسوف فرانسوی:
 ۱۲۷، ۲۴۵
 روسی، پیترو Rossi : ۳۳۵، ۳۸۴
 روسیه Russia / اتحاد شوروی: ۹، ۳۵۷،
 ۳۵۸؛ انقلاب (۱۹۰۵) :- ۳۰۰

- زیباشناسی Aesthetics ، کروجه: ۱۸۲، ۱۸۳، ۳۴۵
- زبیل، هاینریش فون Sybel (۱۸۱۷-۱۸۹۵)، تاریخنگار آلمانی: ۳۸
- زبیل، گئورگ Simmel (۱۸۵۸-۱۹۱۸)، فیلسوف و جامعه شناس آلمانی: ۴۱، ۱۶۹
- ژان باروآ Jean Barois ، رمان، مارتین دوگار: ۳۰۶، ۳۰۵
- ژاندارک Joan of Arc (۱۴۱۲-۱۴۳۱)، ۳۰۸، ۳۱۵
- ژورس، ژان لئون Jaurès (۱۸۵۹-۱۹۱۴)، سوسیالیست فرانسوی: ۵۰، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۱۰
- ژید، آندره Gide (۱۸۶۹-۱۹۵۱)، نویسنده فرانسوی: ۱۵، ۱۶، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۳۰۳، ۳۱۲، ۳۱۸، ۳۱۹-۳۲۷، ۳۴۱؛ - و اخلاقیات: ۳۲۶؛ سوررئالیستها و - : ۳۳۰؛ - و فروید: ۳۲۱، ۳۳۷، ۳۳۸؛ - و کمونیسم: ۳۵۸؛ - در دهه ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰: ۳۵۰
- ساختار کنش اجتماعی Structure of Social Action ، تالکت پارسنز: ۳۸۰، ۳۸۳
- سانتایانا، جرج Santayana (۱۸۶۳-۱۹۵۲)، شاعر و فیلسوف اسپانیایی تبار امریکایی: ۱۰۵
- ساردنی Sardinia ، ایتالیا: ۸۵
- ستمبرینی Settembrini ، شخصیت: ←
- کوهستان جادو سردابهای واتیکان Les Caves du Vatican ، ژید: ۳۳۰
- سرمایه Capital ، مارکس: ۵۹، ۶۵-۸۰، ۹۷
- سقراط Socrates (۴۹۶-۳۹۹ ق م)، فیلسوف یونانی: ۲۸، ۱۰۱، ۱۵۱، ۱۶۰، ۳۶۹، ۳۷۰
- سکه سازان The Counterfeiters ، ژید: ۳۲۲، ۳۵۰
- سندیکالیسم Syndicalism / سندیکالیستها: ۷۸، ۷۹، ۱۴۳، ۳۷۵
- سن سیمون، کنت دو Saint-Simon ، لقب کلود هانری دو روبروا (۱۷۶۰-۱۸۲۵)، فیلسوف اجتماعی فرانسوی: ۶۵
- سوربن، دانشگاه Sorbonne : ۹۹، ۳۰۹
- سوررئالیسم Surrealism : ۳۳۰
- سورل، ژرژ Sorel (۱۸۴۷-۱۹۲۲)، روزنامه نگار و نویسنده فرانسوی: ۱۴، ۱۵، ۴۴-۴۶، ۹۵، ۹۶، ۱۱۶، ۱۴۳-۱۶۱، ۱۶۷، ۲۴۴-۲۴۶، ۳۳۴، ۳۴۹، ۳۵۹؛ - و اخلاقیات: ۱۵۱-۱۵۳، ۱۵۹؛ - و اسطوره: ۵۴، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۱، ۲۲۲؛ - و اصالت عمل: ۱۵۷؛ - و برگسون: ۴۵، ۹۹، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۵۷؛ - و - : ۳۶۸، ۳۶۹؛ پارهتو و - : ۷۰، ۷۱، ۷۷، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۱، ۲۲۲؛ - و پگی و - : ۴۴، ۴۵، ۱۴۵، ۳۰۷-۳۱۱، ۳۱۷؛ - و پوزیتیویسم: ۱۶۱؛ تضادهای فکری - : ۱۴۳، ۱۴۴؛ - و جنگ جهانی اول: ۳۲۸؛ - و خشونت گری: ۷۸، ۸۲، ۱۴۷، ۱۵۱؛

شابو، فدریکو Chabod : ۳۸۳
شارتر Chartres ، فرانسه : ۳۱۷
شارتیه، امیل اگوست Chartier : — آلن
شارلمانی Charlemagne امپراطور
امپراطوری مقدس روم (۸۰۰-۸۱۴) :
۹

شش شخصیت در جستجوی یک نویسنده
Six Characters in Search of an
Author

، نمایشنامه، پیراندلو : ۳۴۵، ۳۴۴
شکسپیر، ویلیام Shakespeare (۱۵۴۶-
۱۶۱۶) : ۱۱۲
شلر، ماکس Scheler (۱۸۷۴-۱۹۲۸) ،
فیلسوف آلمانی : ۳۷۳
شناخت شناسی Epistemology : برگسون
و — کانت : ۹۳ ؛ — دیلتای : ۱۷۵
۱۷۶ ؛ — عصر روشنگری : ۲۳ ؛ فروید و
— : ۹۳، ۱۰۹، ۱۱۶ ؛ — مآخ : ۹۴ ؛
— نوکاتنی : ۶۲
شیتسلر، آرتور Schnitzler (۱۸۶۲-
۱۹۳۱) ، پزشک، نمایشنامه نویس و رمان
نویس اتریشی : ۴۲

شوپنهاور، آرتور Schopenhauer
(۱۷۸۸-۱۸۶۰) ، فیلسوف آلمانی :
۹۲، ۹۴، ۹۶، ۱۱۹
شوروی : — روسیه

شومپتر، یوزف Schumpeter (۱۸۸۳-
۱۹۵۰) ، اقتصاددان آلمانی : ۵۸، ۲۷۹
شهود/ درون بینی Intuition : ۲۵، ۲۴
۵۵، ۹۹، ۳۸۱ ؛ برگسون و — : ۴۸
۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۶۷، ۱۶۸
۱۷۸ ؛ بندا و — : ۱۰۵، ۳۷۱ ؛ پاره‌تو
و — : ۲۳۳، پیگی و — : ۱۰۶ ؛ ریکرت
و — : ۱۷۰ ؛ سورل و — : ۱۰۶ ؛ فروید
و — : ۲۵ ؛ کروچه و — : ۱۷۸، ۲۰۰
؛ ماینکه و — : ۲۱۸ ؛ وبر و — : ۲۷۱

— و دموکراسی : ۵۰، ۷۸، ۷۹، ۱۵۹ ؛
— و دورکم : ۷۷، ۷۸، ۲۰۲، ۲۴۹ ؛
— و دین : ۸۲ ؛ — و عصر روشنگری :
۲۴، ۸۴ ؛ — و علم : ۸۰، ۸۱، ۱۵۷،
۱۶۱ ؛ — و کروچه : ۷۷، ۱۴۴، ۱۴۵
۱۵۱، ۱۵۸، ۲۰۲ ؛ — و لنین : ۷۸،
۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۹ ؛ — و مارکس و
مارکسیسم : ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۷۴، ۷۷-
۸۳، ۸۴، ۱۴۳ ؛ — و موسولینی : ۱۴۴
۱۴۵، ۱۵۹، ۱۶۰ ؛ — میکلس و — :
۲۲۲ ؛ نظریه گسلش — : ۷۹، ۱۵۳-
۱۵۶ ؛ — و نیچه : ۱۵۲ ؛ — و ویلیام
جیمز : ۹۸، ۱۰۸، ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۵۷
سوسیال دموکراسی Social Democracy
/ سوسیال دموکراتها : ۶۰-۶۲، ۷۳،
۸۵ ؛ نیز — سوسیالیسم
سوسیالیسم Socialism : پاره‌تو و — : ۶۶-
۷۰ ؛ پیگی و — : ۳۱۳، ۳۱۴ ؛ دورکم و
— : ۶۴-۶۷، ۸۱ ؛ دوره گسترش — در
اروپا : ۳۴ ؛ کاهش نفوذ — در فرانسه :
۵۰، ۳۰۴ ؛ کروچه و — : ۸۱

سوسیالیسم تکاملی
Evolutionary Socialism
، برنشتاین : ۶۰
سوفوکل Sophocles (حد ۴۹۶-حد
۴۰۶ ق م) ، شاعر تراژدی نویس یونانی :
۱۱۲

سه تحقیق در باره نظریه جنسیت
Three Essays on the Theory of
Sexuality
، فروید : ۱۳۱، ۱۳۲
سیمپلیزیمیسم سیموس ، Simplizissimus
مجله فکاهی، مونیخ : ۳۸

علم نو Scienza nuova ، ویکو: ۱۸۱-
۱۸۴

علوم طبیعی: ۱۸۶، ۱۷۳، ۱۷۰، ۱۶۹،
علوم فرهنگی: Cultural Sciences
دبستان و -: ۱۷۷-۱۷۳، ۱۷۰،
مطالعه - از دیدگاه فلاسفه ایده آلیست
آلمان: ۱۶۶، ۱۶۷؛ نوکانیتها و -:
۱۶۹

"عینیت در علوم اجتماعی و سیاست
اجتماعی"

Objectivity in Social Science
and Social Policy

، مقاله، وبر: ۲۶۸

ف

فابیانیسم Fabianism ، مرام انجمنی
سیاسی به همین نام که در ۱۸۸۴ به
دست جرج برنارد شا و سیدنی وب و
دیگر سوسیالیستهای سرشناس انگلستان در
آن کشور تأسیس شد. اعضای این گروه
معتقد بودند که با اصلاحات و بدون
انقلاب ممکن است به سوسیالیسم دست
یافت. انجمن در آغاز سده کنونی به
حزب کارگر پیوست: ۶۰

فاشیسم Fascism : ۱۷، ۱۹۶، ۳۵۷؛
پاروتو و -: ۲۴۱-۲۴۳؛ سورل و -:
۱۵۹؛ کروچه و -: ۱۹۰-۱۹۲،
۳۵۷؛ مانهایم و -: ۳۷۵؛ موسکا و
-: ۲۲۴، ۲۴۲، ۲۴۳، ۳۵۷؛
نوماکیاویلیاییها و -: ۲۴۰، ۲۴۱؛
هایدگر و -: ۳۵۷؛ یونگ و -: ۳۵۷
فاینرگر، هانس (۱۸۵۲-)
۱۹۳۳)، فیلسوف آلمانی: ۹۲، ۹۳،
۲۷۵، ۹۷، ۹۶
فراسوی نیک و بد

۲۷۲، ۲۷۶، ۲۷۷؛ نیز: - درون
فهمی

شیلر، یوهان کریستوف فریدریش فون
Schiller (۱۷۵۹-۱۸۰۵)، نمایشنامه
نویس، شاعر، تاریخنگار، و فیلسوف
آلمانی: ۱۶۳، ۲۰۷، ۲۹۴

ص

صور ابتدایی حیات دینی

The Elementary Forms of the
Religious Life

، دورکم: ۲۵۲

صور معرفت و جامعه

Die Wissensformen und die
Gesellschaft

، ماکس شلر: ۳۵۲

ض

ضد اخلاق The Immoralist ، ژید:
۳۲۲، ۳۰۳

ط

طنجه Tangiers ، مراکش: ۳۰۰

ع

عرفان Mysticism : ۲۸، ۱۰۵، ۱۳۷،
۱۴۰، ۱۵۶، ۱۶۸، ۱۸۸، ۳۵۵
۳۸۱
عریان Naked ، تراژدی، پیراندلو: ۳۴۵
۳۴۷
علم پرستی Scienticism : برگسون و -:
۱۵۷، ۱۱۸، ۹۳

۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۶، ۲۸۰؛ —
و رمانتیسیم: ۲۸؛ ژید و: ۳۳۷،
۳۳۸؛ — و شناخت شناسی: ۹۳،
۱۰۹، ۱۱۶؛ — و عقل: ۱۳۳، ۱۳۴؛
— و فرهنگ: ۱۲۱، ۱۲۹؛ — و فلسفه:
۱۰۹-۱۱۹؛ — و علم: ۱۲۲، ۱۲۳؛
کروچه و: ۱۷۸؛ — و ماخ: ۹۵؛
مارکس و: ۱۲۱؛ — و
متاپسیکولوژی: ۵۵، ۱۱۸؛ — و
ناخودآگاه: ۵۳، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۵،
۱۱۹؛ نظریات اجتماعی: ۱۱۹-
۱۳۴؛ — و نیچه: ۹۲؛ وبر و
—: ۲۶۵، ۲۶۶؛ — و ویلیام جیمز: ۹۸؛
— و یونگ: ۱۲۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹؛
— در دهه ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰: ۳۴۹،
۳۵۰

فرهنگ تاریخی و انتقادی

Dictionnaire historique et
critique

، پیر بل: ۲۳۶

: فرهنگستان فرانسه French Academy
۹۹

فریدل، اگون: ۱۰۹: Friedell
فلسفه چنانکه گویی

The philosophy of 'As If'

، فاینر: ۹۶

، فلسفه روح Philosophy of Spirit
کروچه: ۱۸۳-۱۸۵

فلسفه مادی و فلسفه تجربی- نقدی

Materialism and Empirio-
Criticism

، لنین: ۶۱، ۹۲

فلورانس، ایتالیا: ۵۱، ۳۰۲

فلیس، ویلهلم: ۱۸۵۸-۱۹۲۸ (،
پزشک و بیولوژیست آلمانی: ۱۱۳

فوتوریسم Futurism: ۳۰۲

Beyond Good and Evil

، نیچه: ۹۱

فرانسه: ۹؛ پوزیتیویسم در: ۳۲، ۱۶۳
؛ جامعه شناسی در: ۲۵۵؛ حیات
فکری: در دهه ۱۸۹۰ تا ۱۹۰۰:
۴۴-۵۱، در سالهای پیش از جنگ
جهانی اول: ۳۰۳-۳۲۵؛ سوسیالیسم
در: ۵۰، ۳۰۰؛ مشخصات کلی
فلسفه در: ۱۶۳، ۱۶۴؛ یهودیان:
۴۶-۴۸

فرایبورگ Freiburg، آلمان: ۳۸، ۳۹؛
دانشگاه: ۲۶۰

فردریک کبیر Frederick the Great
شاه پروس (۱۷۴۰-۱۷۸۶): ۲۰۵،
۲۰۷

فرض گرایی Fictionalism: فاینرگر و
—: ۹۶، ۹۷

فرگه، گوتلوب Frege (۱۸۴۸-
۱۹۲۵)، ریاضیدان و منطق دان آلمانی:
۳۵۴، ۳۵۵

فروم، اریش Fromm (۱۹۰۰-۱۹۸۰)،
روانکاو امریکایی آلمانی الاصل: ۱۳۵
فروید، زیگموند Freud (۱۸۵۶-)

۱۹۳۹)، روانکاو اتریشی: ۱، ۳، ۱۱،
۱۵، ۲۴، ۲۹، ۳۰، ۴۲، ۴۳، ۹۶،
۱۰۹-۱۳۳، ۱۷۵، ۲۰۲، ۲۴۷،
۳۰۰، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۴۴، ۳۵۹،
۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۸۱، ۳۸۲؛ —
و اخلاق: ۱۲۲، ۳۶۳؛ اروس در
روانشناسی: ۱۳۰؛ — و برگسون:
۱۰۸، ۱۰۹؛ پاره‌تو و: ۲۳۳؛ — و

پوزیتیویسم: ۱۱۸، ۱۱۹؛ توماس مان و
—: ۴۳، ۱۱۹، ۱۲۲، ۳۳۷، ۳۳۸؛
— و جنگ جهانی اول: ۱۲۰، ۱۲۵،
۱۲۶، ۳۲۸، ۳۲۹؛ — و درون بینی:
۲۵؛ — و دورکم: ۲۴۹؛ — و دین:

ق

قواعد روش جامعه شناسی

The Rules of Sociological
Method

، دورکم: ۲۵۰

ک

کائیه دو لاکزن

Cahiers de la Quinzaine

، مجله، فرانسه: ۴۷، پا ۱۰۴، ۱۴۵،
۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۹، ۳۶۷

کاپونیگری، روبرت :
۳۸۳

کاتولیک، مذهب Catholicism : ۳۰۵ ؛

برگسون و —: ۱۰۴ ؛ پگی و —: ۱۰۴،

۳۱۴ ؛ سورل و —: ۱۵۰ ؛ کروچه و —:

۲۰۲

کارناپ، رودلف Carnap (۱۸۹۱-)

(۱۹۷۰)، فیلسوف و منطق دان آلمانی:

۳۵۴

کافکا، فرانتس Kafka (۱۸۸۳-)

(۱۹۲۴)، شاعر و نویسنده اتریشی: ۴۴

کالون، ژان/ کالوینسم Calvin

(۱۵۰۹-۱۵۶۴)، عالم الاهیات

پروتستان فرانسوی در دوره اصلاح دینی:

۲۰۸، ۲۸۴، ۲۸۶

کالینگ وود، آر.جی. Collingwood

(۱۸۸۹-۱۹۴۳)، فیلسوف و

تاریخنگار انگلیسی: ۳۸۰

کانت، ایمانوئل/ کانتیسم Kant (۱۷۲۴-)

(۱۸۰۴)، فیلسوف آلمانی: ۹۳، ۹۴،

۹۶، ۹۸، ۱۶۳، ۱۶۹، ۱۷۲، ۲۰۶،

۲۱۸ ؛ و نیز: — نوکانتیسم

کاوٹسکی، کارل یوهان Kautsky

(۱۸۵۴-۱۹۳۸)، سوسیالیست

آلمانی، از بنیانگذاران حزب سوسیال

دموکرات مستقل آلمان: ۶۱، ۸۵

کایسرلینگ، ادوارد فون Keyserling

(۱۸۵۵-۱۹۱۸)، نویسنده آلمانی:

۳۳۱

کرسی، ماریو Corsi : ۳۸۳

کرکه گور، سورن Kierkegaard

(۱۸۱۳-۱۸۵۵)، فیلسوف دانمارکی:

۱۱۹، ۳۵۲

کروچه، بندتو Croce (۱۸۶۱-۱۹۵۲)،

فیلسوف، منتقد ادبی، تاریخنگار، و

دولتمرد ایتالیایی: ۱۱، ۱۵، ۲۴، ۲۹،

۳۰، ۵۱-۵۴، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۱۰۸،

۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۶،

۱۷۷-۲۰۳، ۱۸۱، ۱۹۷، ۱۹۸،

۲۰۶، ۲۱۴، ۲۲۲، ۳۰۰، ۳۰۲،

۳۵۱، ۳۵۲، ۳۶۳، ۳۵۹، ۳۷۰،

۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۲ ؛ — و پاره‌تو: ۷۰،

۱۹۱، ۲۳۵ ؛ — و پیراندلو: ۳۴۵،

۳۴۶ ؛ — و تاریخ: ۳-۵، ۷، ۸، ۱۹،

۲۱-۱۸۲، ۲۰۳، ۳۳۵ ؛ — و جنگ

جهانی اول: ۱۸۹، ۳۲۸، ۳۲۹ ؛ ترولچ

و —: ۲۱۲ ؛ — و خود آگاهی: ۳۸۰ ؛

— و دموکراسی: ۱۹۰، ۱۹۶ ؛ — و

دین: ۲۰۲ ؛ — و سورل: ۷۷، ۱۴۴،

۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۸، ۲۰۲ ؛ — و

سیاست: ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۹۰-۱۹۷،

۲۴۲، ۳۵۷ ؛ — و شه‌ود: ۲۰۰ ؛

بریتانیایی: ۳۶۸
کیل، دانشگاه Kiel: ۱۷۱

گ

گاریبالدی، جوزیه Garibaldi (۱۸۰۷-
۱۸۸۲)، مهن پرست ایتالیایی: ۱۸۲
گاليله Galilei (۱۵۶۴-۱۶۴۲)،
ریاضیدان، ستاره شناس، و فیزیکدان
ایتالیایی: ۱۹۷، ۳۷۰
گالیمار، شرکت Gallimard: ۳۱۹
گئورگه، اشتفان George (۱۸۶۸-
۱۹۳۳)، شاعر آلمانی: ۳۰۱، ۳۲۶،
۳۲۷، ۳۳۲

گرامشی، آنتونیو Gramsci (۱۸۹۱-
۱۹۳۷)، فیلسوف ایتالیایی، بنیانگذار
حزب کمونیست ایتالیا: ۱۶، ۱۷، ۸۵-
۹۰، ۳۳۰؛ - و کروجه: ۸۸، ۸۹،
۱۹۷، ۱۹۸

گرون والد Grunewald: ۲۰۹
گنکور، جایزه Goncourt: ۳۱۱، ۳۴۲
گوتی، پیرو Gobetti (۱۹۰۱-
۱۹۲۶)، نویسنده و سیاستمدار ایتالیایی:
۳۳۰

گوته، یوهان ولفگانگ فون Goethe
(۱۷۴۹-۱۸۳۲)، شاعر، داستان
نویس، نمایشنامه نویس، و دانشمند
آلمانی: ۶، ۳۶، ۱۶۳، ۱۶۶، ۲۰۷،
۲۱۷، ۲۱۸

گوتینگن Göttingen: آلمان: ۳۷
گی، پتر Gay: با ۶۱

ل

لابریولا، آنتونیو Labriola (۱۸۴۳-
۱۹۰۴)، فیلسوف مارکسیست ایتالیایی:

گرامشی و -: ۸۸، ۸۹، ۱۹۷، ۱۹۸؛
- و لابیولا: ۷۱-۷۳، ۷۳، ۱۸۰؛ - و
مادیت تاریخی: ۷۳-۷۵، ۷۵، ۲۲۱؛ - و
مارکس و مارکسیسم: ۳۴، ۶۲، ۶۳،
۷۰-۷۷، ۸۴، ۱۷۹، ۱۸۳، ۲۸۱؛
- و ماینکه: ۲۰۷، ۲۱۸، ۲۱۹؛
مقایسه برگسون و -: ۱۷۷، ۱۷۸؛ -
و موجیت: ۸۱؛ - و موسولینی:
۱۹۰-۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۷؛ وبر و -:
۱۷۸، ۲۷۱، ۲۷۲؛ - و ویکو: ۱۸۴،
۱۸۵، ۱۸۸؛ - و هگل: ۱۷۹، ۱۸۳،
۱۸۴؛ - در دهه ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰:
۳۵۰

کلارک، دانشگاه Clark: ۹۸، ۱۳۵
کله دو فرانس Collège de France
پاریس: ۹۹، ۱۴۵، ۳۰۷
کلودن، پل لوئی شارل Claudel (۱۸۶۸-
۱۹۵۵)، دیپلمات، شاعر، و درام نویس
فرانسوی: ۳۰۵، ۳۲۲
کمونیسم Communism: ۶۰، ۱۵۹،
۳۵۸

کنت، اگوست Comte (۱۷۹۸-
۱۸۵۷)، فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی،
بانی پوزیتیویسم: ۳۰، ۳۱، ۶۲، ۶۴،
۱۷۴، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۸، ۲۵۴،
۳۵۶

کنگو Congo: ۳۵۰، ۳۵۸
کنیس، کارل Knies (۱۸۲۱-۱۸۹۸)،
اقتصاددان آلمانی: ۲۶۱، ۲۶۷
کونست وارت Der Kunstwart، نشریه،
آلمان: ۳۳۳

کونینگسبرگ Königsberg، آلمان: ۲۰۷
کوهستان جادو Der Zauberberg،
توماس مان: ۳۲۶، ۳۶۰-۳۶۵
کیپلینگ، رادیرد Kipling (۱۸۶۵-
۱۹۳۶)، شاعر و داستان نویس

ماتریالیسم / اصالت ماده Materialism :
 ۱۱۷، ۳۱؛ - تاریخی: - مادیت
 تاریخی؛ ماتریالیسم دیالکتیک: ۱۸۳
 ماتریالیسم و آمپیریو - کریتسیسم: -
 فلسفهٔ مادی و فلسفهٔ تجربی- نقدی
 ماتسینی، جوزیه Mazzini (۱۸۰۵-
 ۱۸۷۲)، مهن پرست و متفکر و انقلابگر
 ایتالیایی: ۲۳۱، ۲۴۱
 ماخ، ارنست Mach (۱۸۳۸-۱۹۱۶)،
 فیلسوف و فیزیکدان اتریشی: ۴۴، ۹۲-
 ۲۳۰، ۹۷
 ماده و حافظه Matter and Memory ،
 برگسون: ۱۰۱، ۱۰۸
 مادیت تاریخی / ماتریالیسم تاریخی
 Historical materialism
 پاره‌تو و -: ۶۸، ۷۰؛ سورل و -:
 ۷۵؛ کروچه و -: ۷۳-۷۵، ۷۵، ۲۲۱؛
 وبر و -: ۲۸۱، ۲۸۴
 مارتن دوگار، روژه Martin du Gard
 (۱۸۸۱-۱۹۵۸)، داستان نویس
 فرانسوی: ۳۰۵، ۳۰۶
 مارکس، کارل / مارکسیسم Marx
 (۱۸۱۸-۱۸۸۳)، : ۱، ۳، ۱۷،
 ۱۸، ۵۷، ۵۸، ۶۲، ۷۱، ۷۷-۸۴،
 ۱۰۶، ۲۲۵؛ ادبیات و -: ۸۵؛ پاره‌تو
 و -: ۳۴، ۶۲، ۶۳، ۶۷-۶۹، ۷۵،
 ۲۲۵؛ ترولچ و -: ۲۰۴؛ دورکم و
 -: ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۷۵؛ سورل و -:
 ۳۴، ۶۲، ۶۳، ۷۸-۸۱، ۱۴۳؛
 سوسیال دموکراتها و -: ۸۵؛ عصر
 روشنگری: ۶۰؛ فروید و -: ۳۴؛
 کروچه و -: ۳۴، ۶۲، ۶۳، ۷۰-
 ۷۷، ۱۷۹، ۱۸۳، ۲۸۱؛ گرامشی و
 -: ۸۵-۹۰؛ لایبولا و -: ۷۱، ۷۲؛
 مانهایم و -: ۳۷۳-۳۷۵؛ موسکا و

۷۰، ۷۵-۷۰، ۳۴
 لازار، برنار Lazare (۱۸۶۵-۱۹۰۳)،
 نویسنده و روزنامه‌نگار فرانسوی: ۳۰۴،
 ۳۱۶
 لاشلیه، ژول Lachelier (۱۸۳۲-
 ۱۹۱۸)، فیلسوف فرانسوی: ۱۰۰
 لافارگ، پل Lafargue (۱۸۴۲-
 ۱۹۱۱)، نویسنده و سیاستمدار
 سوسیالیست فرانسوی، داماد مارکس: ۶۷
 لاک، جان Locke (۱۶۳۲-۱۷۰۴)،
 فیلسوف انگلیسی: ۲۱
 لاکریتیکا La Critica ، مجله، ایتالیا:
 ۱۷۸، ۱۹۱، ۳۴۵
 لانگبن، یولیوس Langbehn ۳۶، ۳۷
 لایوچه La Voce ، مجله، فلورانس: ۳۰۲
 لئوناردو Leonardo ، فروید: ۱۱۱
 لئونفتا Leo Naphta ، شخصیت: -
 کوهستان جادو
 لسل، هارولد Lasswell (۱۹۰۲-
 ۱۹۷۸)، جامعه شناس آمریکایی: ۳۸۰
 لنین، ولادیمیر ایلچ Lenin (۱۸۷۰-
 ۱۹۲۴): ۶۱، ۶۶، ۷۸، ۸۶-۸۸،
 ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۹، ۳۶۷
 لوبک Lübeck ، آلمان: ۴۲
 لوتر، مارتین Luther (۱۴۸۳-۱۵۴۶)،
 مصلح دینی آلمانی، بانی نهضت
 پروتستان: ۸۹
 لوریا، آکیل Loria (۱۸۵۷-۱۹۴۳)،
 جامعه شناس و اقتصاددان ایتالیایی: ۷۲
 لوزان، دانشگاه Lausanne: ۶۷، ۲۴۱
 لوکاج، گئورگ Lukaács (۱۸۸۵-
 ۱۹۷۱)، نویسنده و فیلسوف مجارستانی:
 ۲۹۵، ۳۵۱
 لیبرالیسم Liberalism : ۲۳۱، ۲۴۲
 لیبیدو Libido : ۹۱، ۱۳۴
 لیتل، اسکات Lytle : ۱۴۷

- مانهایم، کارل Mannheim (۱۸۹۳-
 (۱۹۴۷)، جامعه شناس اتریشی: ۱۶،
 ۳۷۹-۳۷۲، ۳۵۱، ۲۳۵، ۸۲
 مایزل، جیمز Meisel: ۱۴۷، ۱۵۹
 ماینکه، فریدریش Meinecke (۱۸۶۲-
 (۱۹۵۴)، تاریخنگار آلمانی: پا ۱۵،
 ۱۶، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۷، ۲۰۵-۲۱۹،
 ۲۴۷، ۳۲۴، ۳۳۵، ۳۳۹: ترولچ و
 -: ۳۹، ۲۰۸-۲۱۴، ۲۱۶: - و
 جنگ جهانی اول: ۳۲۹: - و حزب
 دموکرات: ۳۳۱، ۳۳۲: - و رانکه:
 ۲۰۶، ۲۱۷-۲۱۹: - و سیاست: ۴۰،
 ۲۰۹-۲۱۱، ۳۵۷: - و فاشیسم:
 ۲۱۶، ۳۵۷: - کروجچه و -: ۲۰۷،
 ۲۱۸، ۲۱۹: - و مابعد الطبیعه: ۲۱۶
 -: و یهودیان: ۴۶: - و ویر: ۳۹،
 ۲۰۷، ۲۰۸
 Principia Mathematica مبادی ریاضی
 ، وایتهد و راسل: ۳۵۳
 مبادی علم سیاست
 Elementi di scienza politica
 ، موسکا: ۱۹۱، ۲۲۶-۲۲۸، ۲۴۲،
 ۳۵۰
 متاپسیکولوژی/ ماوراء روانشناسی
 Metapsychology
 : ۵۵، ۱۱۸
 مدخل علوم فرهنگی
 Einleitung in die
 Geisteswissenschaften
 ، دلتای: ۱۶۹-۱۷۳
 «مدخلی به مابعد الطبیعه»
 "An Introduction to Metaphysics"
 ، برگسون: ۱۰۲
 مذهب اصالت عمل Pragmatism ، ویلیام
 جیمز: ۹۷، ۹۸
 مذهب تحصلی: - پوزیتیویسم
- ۲۲۳: - نقد: ۵۷-۹۰: وبر و
 -: ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۵
 مارکوزه، هربرت Marcuse (۱۸۹۸-
 (۱۹۷۹)، فیلسوف آلمانی: ۱۲۱
 مارن، نبرد Marne: ۳۱۲
 مارتین، ژاک Maritain (۱۸۸۲-
 (۱۹۷۳)، فیلسوف فرانسوی: ۳۰۵،
 ۳۲۰
 ماریو و جادوگر
 Mario and the Magician
 ، توماس مان: ۳۶۴، ۳۶۵
 ماساریک، توماش Masaryk (۱۸۵۰-
 (۱۹۳۷)، فیلسوف و دولتمرد چک: ۴۳
 ماشینوارگی/ مکانیسیسم Mechanism:
 ۳۱، ۸۸
 ماکس فون بادن، پرنس
 Max Von Baden
 (۱۸۶۷-۱۹۲۹)، سیاستمدار پروس:
 ۲۱۰
 ماکیاولی، نیکولو Machiavelli
 (۱۴۶۹-۱۵۲۷)، سیاستمدار،
 فیلسوف و نویسنده ایتالیایی: ۲۲۲،
 ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۰
 مالر، گوستاو Mahler (۱۸۶۰-
 (۱۹۱۱)، آهنگساز بوهمی: ۴۲، ۴۳
 مالرو، آندره Malraux (۱۹۰۱-
 (۱۹۷۶)، داستان نویس فرانسوی: ۳۴۴
 مالینوفسکی، برانیسلاو کاسپر Malinowski
 (۱۸۸۴-۱۹۴۲)، مردم شناس
 لهستانی: ۳۸۰
 مان، توماس Mann (۱۸۷۵-۱۹۵۵)،
 نویسنده آلمانی: پا ۱۵، ۱۶، ۳۸، ۴۲،
 ۵۳، ۲۱۰، ۲۹۹، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۳۹،
 ۳۵۸، ۳۶۰-۳۶۵: - و فروید: ۴۳،
 ۱۱۹، ۱۲۲، ۳۳۷، ۳۳۸: مقایسه - و
 زید: ۳۲۶، ۳۲۷

مورای، شارل Maurras (۱۸۶۸-
 (۱۹۵۲)، نویسنده سلطنت طلب
 فرانسوی: ۳۶۸، ۳۰۸، ۳۰۳، ۲۴۲
 موریاک، فرانسوا Mauriac (۱۸۸۵-
 (۱۹۷۰)، نویسنده فرانسوی: ۳۴۴
 موسکا، گائتانو Mosca (۱۸۵۸-
 (۱۹۴۱)، دانشمند علوم سیاسی ایتالیایی:
 پا ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۳۰، ۱۲۰، ۲۲۲-
 ۲۲۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۵-
 ۲۴۷، ۳۰۰، ۳۶۳؛ - و دموکراسی:
 ۱۹۱، ۲۲۴؛ - و طبقات سیاسی:
 ۲۲۶، ۲۲۷؛ - و فاشیسم: ۲۲۴،
 ۳۵۷؛ - و فرمول سیاسی: ۵۴، ۲۲۸؛
 کروجه و - : ۱۹۱؛ - و مارکسیسم:
 ۲۲۳
 موسولینی، بنیتو Mussolini (۱۸۸۳-
 (۱۹۴۵) : ۸۶، ۱۶۰، ۲۴۰، ۳۶۷؛
 پاره تو و - : ۲۴۱؛ سورل و - : ۱۴۴،
 ۱۵۹، ۱۶۰؛ کروجه و - : ۱۹۰-
 ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۷؛ - و موسکا:
 ۲۴۱، ۲۴۲؛ - و میکلس: ۲۴۱،
 ۲۴۲
 موسی : ۱۱۵، ۱۲۴، ۱۲۵
 موسی و یکتا پرستی
 Moses and Monotheism
 ، فروید: ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۳۵۰
 مونترلان، هانری Montherlant
 (۱۸۹۵-۱۹۷۲)، نویسنده فرانسوی:
 ۳۴۴
 مونتینی، میشل اکم دو MONTAIGNE
 (۱۵۳۳-۱۵۹۲)، فیلسوف و نویسنده
 فرانسوی: ۳۵۹
 مونخ، آلمان: ۳۸، ۳۹، ۲۹۱، ۳۳۰؛
 دانشگاه - : ۲۶۰
 میکلس، روبرت Michels (۱۸۷۶-
 (۱۹۳۶)، جامعه شناس و اقتصاددان

مذهب طبیعی: - اصالت طبیعت
 مر، ژیلبر Maire : پا ۱۴۵
 مراکش، بحران Moroccan Crisis
 ۳۰۰
 مردم شناسی Anthropology : دورکم و
 - : ۲۵۰، ۲۵۴؛ - فرهنگی گذشته
 نگر: ۷، ۸
 مرگ در ونیز Der Tod in Venedig ،
 توماس مان : ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۶۱
 «مطالعات انتقادی در باره منطق علوم
 فرهنگی»
 Critical Studies in the Logic
 of the Cultural Sciences
 ، مقاله، وبر: ۲۶۸
 «معنای بیطرفی اخلاقی در جامعه شناسی و
 اقتصاد»
 The Meaning of 'Ethical
 Neutrality' in Sociology and
 Economics
 ، مقاله، وبر: ۲۶۸
 مکانیسم: - ماشینوارگی
 ملن بزرگ Le Grand Meaulnes ،
 آلن- فورنیه: ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۶
 منتسکیو، شارل دو سکوندا Montesquieu
 (۱۶۸۹-۱۷۵۵)، نویسنده، متفکر و
 فیلسوف فرانسوی: ۱۸
 من دو بیران، ماری - فرانسوا- پیر
 Maine de Biran
 (۱۷۶۶-۱۸۲۴)، فیلسوف فرانسوی:
 ۱۰۰
 منطق Logic ، کروجه: ۱۸۲، ۱۸۳،
 ۱۸۵
 من و نهاد Das Ich und das Es ،
 فروید: ۳۵۰
 موجبیت Determinism : ۸۸؛ فروید و
 - : ۸۱، ۱۱۷

نکار، رود Neckar : ۲۰۴
 نوالیس Novalis ، نام مستعار بارون
 فریدریش فون هاردنبرگ (۱۷۷۲-
 ۱۸۰۱)، شاعر رمانتیک آلمانی: ۱۱۹
 نوایده آلیسم Neo-idealism : ۷۶،
 ۱۶۳-۲۱۹

نو رمانتیسم Neo-romanticism :
 ۲۸، ۲۹

نورماندی Normandy ، فرانسه: ۱۴۸،
 ۲۴۵

نوکانتیسم Neo-Kantianism /
 نوکانتیها: ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۸۸

نوماکیاویلیاها Neo-Machiavellians :
 ۲۲۱-۲۴۶

نوول روو فرانسز
 Nouvelle Revue Française

، نشریه، فرانسه: ۴۵، ۳۱۹، ۳۴۱،
 ۳۴۲

نیچه، فریدریش ویلهلم
 Nietzsche (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، فیلسوف آلمانی:

۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۶، ۴۲، ۹۱، ۹۲،
 ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۷، ۱۵۲، ۱۶۰،
 ۱۶۴، ۲۱۲، ۳۰۱، ۳۳۲، ۳۵۸

۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۱
 نیوتن، آیزک Newton (۱۶۴۲-
 ۱۷۲۷)، فیلسوف و ریاضیدان انگلیسی:

۳۱، ۹۵

و

وایتهد، آلفرد نورث
 Whitehead (۱۸۶۱-۱۹۴۷)، فیلسوف و ریاضیدان

انگلیسی: ۳۵۳

وایلد، اسکار Wilde (۱۸۵۴-۱۹۰۰)،
 شاعر و نویسنده ایرلندی: ۳۲۱، ۳۲۲

وایمار Weimar ، آلمان: ۲۰۶، ۲۰۷

آلمانی: پا ۱۵، ۱۶، ۴۱، ۲۲۲-۲۲۹
 ؛ نظریه — در باره احزاب سیاسی: ۲۲۳،
 ۲۲۴، ۲۲۷

میلان، ایتالیا: ۵۱
 میهن ما Notre Patrie ، پگی: ۳۱۶

ن

ناپل، ایتالیا: ۵۱، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۹۹
 ناپلئون Napoleon (۱۷۶۹-۱۸۲۱):

۱۹۹، ۲۰۵، ۲۰۷
 نازیسم Nazism : ۲۱۵، ۲۱۶، و

نیز — فاشیسم
 ناسیونالیسم Nationalism : ۱۸، ۳۰۲

ناومان، فریدریش Naumann (۱۸۶۰-
 ۱۹۱۹)، متکلم پروتستان و سیاستمدار

سوسیالیست آلمانی: ۴۰، ۲۱۰، ۲۶۲،
 ۳۳۲

نسبی گرایی Relativism : ۱۷۶، ۲۱۹؛
 — در ادبیات: ۳۲۴، ۳۲۶؛ اشپنگلر و

—: ۳۳۴، ۳۳۵؛ ترولچ و —: ۲۰۵،
 ۲۱۲، ۲۱۳؛ — رنان: ۳۲؛ سورل و

—: ۱۵۸؛ کروجه و —: ۲۰۰، ۲۰۱؛
 مانهایم و —: ۳۷۲، ۳۷۳؛ ماینکه و

—: ۲۱۶؛ متفکران اجتماعی و —:
 ۳۲۴؛ وبر و —: ۲۹۳، ۲۹۴

نظامهای سوسیالیستی
 Les systèmes socialistes

، پاره تو: ۶۶، ۶۷، ۷۰، ۷۷، ۲۲۵،
 ۲۳۷، ۲۴۱

«نظریات زنده و مرده در فلسفه هگل»
 What Is Living and What Is

Dead in Hegel's Philosophy
 ، کروجه: ۱۸۳

نظریه حکومت Teorica dei governi ،
 موسکا: ۲۲۶، ۲۲۷

- وحدت وجود Pantheism ۱۷۱
ولتر، فرانسوا ماری آروئه دو
Voltaire (۱۶۹۴-۱۷۷۸)، نویسنده فرانسوی:
۴۶، ۱۹۳، ۲۳۶
وورتمبرگ Würthemberg ، آلمان:
۳۳۹
وینگشتاین، لودویگ یوزف یوهان
Wittgenstein (۱۸۸۹-۱۹۵۱)،
فیلسوف اتریشی: ۳۵۴، ۳۵۵
ویکو، جامباتیستا Vico (۱۶۶۸-
۱۷۴۴)، فیلسوف ایتالیایی: ۱۵۲،
۱۵۳، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۳-
۱۸۵، ۱۸۸، ۲۴۰، ۳۸۰
ویلهلم دوم Wilhelm II ، امپراطور آلمان
و شاه پروس (۱۸۸۸-۱۹۱۸): ۳۸،
۴۰، ۴۱، ۲۱۰، ۲۶۲
وین، اتریش: ۴۲، ۴۳، ۲۹۰، ۲۹۱
۳۳۰؛ دانشگاه: ۲۶۰
وین، حلقه Vienna Circle : ۳۵۴،
۳۵۵
وینچی، لئوناردو دا Vinci (۱۴۵۲-
۱۵۱۹)، مهندس و هنرمند ایتالیایی:
۱۱۰، ۱۱۱
ویندلاند، ویلهلم Windelband
(۱۸۴۸-۱۹۱۵)، فیلسوف آلمانی:
۳۸، ۳۹، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲، ۲۷۵
- ه
هابز، تامس Hobbes (۱۵۸۸-
۱۶۷۹)، فیلسوف انگلیسی: ۳۱
هالوی، دانیل Halévy (۱۸۷۲-
۱۹۶۲)، تاریخنگار فرانسوی: ۴۵،
۱۴۶، ۱۴۷
هامفری، ریچارد Humphrey : ۱۴۷، ۱۵۹
هانری چهارم Henry IV ، نمایشنامه،
۲۱۰، ۲۱۱، ۲۹۰؛ جمهوری: —
۲۱۴، ۲۱۷، ۳۳۲، ۳۶۱، ۳۷۴
ویر، ماریان Weber : ۲۶۴
ویر، ماکس (۱۸۶۴-۱۹۲۰)، جامعه
شناس آلمانی: ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۲۴،
۳۵، ۳۹، ۴۱، ۵۴، ۷۵، ۹۳، ۱۵۳،
۱۵۴، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۹، ۱۷۴-
۱۷۶، ۲۰۸، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۴۹،
۲۵۴، ۲۵۵، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۲۴،
۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۹، ۳۶۳،
۳۷۰، ۳۷۳، ۳۸۲؛ — و اختیار:
۲۷۰، ۲۷۱؛ — و اقتصاد: ۲۶۲،
۲۸۲، ۲۸۳؛ — و پوزیتیویسم: ۲۶۸،
۲۶۹، ۲۹۷؛ — و تاریخنگاری: ۲۰۱،
۳۳۴، ۳۳۵؛ — و ترولچ: ۲۰۹،
۲۱۱، ۲۱۲؛ — و جنگ جهانی اول:
۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۰، ۳۲۸، ۳۲۹؛ —
و درون فهمی: ۱۶۷، ۲۶۸، ۲۷۵-
۲۷۷؛ — و دموکراسی: ۲۵۶؛ — و
دیلتای: ۲۷۴؛ — و دین: ۲۵، ۱۲۳،
۲۷۹-۲۸۷؛ — و رمانتیسم: ۲۸؛ — و
روانشناسی: ۲۹۳؛ روش شناسی: —
۲۶۸، ۲۷۹، ۲۹۷؛ — و ریکرت:
۲۷۲، ۲۷۴؛ — و سرمایه‌داری: ۲۸۲-
۲۸۶؛ — و سیاست: ۴۰، ۴۱، ۲۵۶،
۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۹۰،
۲۹۵، ۲۹۷، ۳۳۱؛ — و فروید:
۲۶۴، ۲۶۵؛ کروجه و: — ۱۷۸،
۲۷۱، ۲۷۲؛ — و مارکس و
مارکسیسم: ۲۶۱، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۵؛
مایکه و: — ۳۹، ۲۰۷، ۲۰۸؛ مقایسه
— و دورکم: ۲۵۵؛ میکس و: — ۲۲۲
؛ نظریه فره: — ۲۵۶، ۲۵۷؛ نظریه
نمونه‌های مثالی: — ۳۰، ۲۷۷-۲۷۹؛
— و ویلیام جیمز: ۹۸، ۲۸۵؛ — و
یهودیان: ۴۶

- Hofmannsthal هوفمانستال، هوگو فون (۱۸۷۴-۱۹۲۹)، شاعر و نمایشنامه نویس اتریشی: ۴۲
- Hügel هوگل، بارون فریدریش فون (۱۸۵۲-۱۹۲۵)، متکلم کاتولیک آلمانی: پا ۲۱۳
- Hohen Meissner هوهن مایسنر ۳۰۱: Hitler آدولف (۱۸۸۹-۱۹۴۵): ۲۱۷، ۲۱۶، ۱۳۳
- هیستوریش تسایت شریف [= مجله تاریخ] Historische Zeitschrift
- ۲۱۵: هیوم، دیوید (۱۷۱۱-۱۷۷۶)، تاریخنگار و فیلسوف اسکاتلندی: ۲۱
- ی**
- Jaspers کارل (۱۸۸۳-۱۹۶۹)، روانپزشک و فیلسوف آلمانی: ۲۹۶
- Jaffé ادگار ۲۶۸: Jellinek گئورگ (۱۸۵۱-۱۹۱۱)، حقوقدان آلمانی: ۲۷۸
- Jung کارل گوستاو (۱۸۷۵-۱۹۶۱)، روانپزشک سوییسی: ۲۸، ۱۵، ۱۳۴-۱۴۱، ۳۳۹، ۳۵۷، ۳۶۳؛ و برگسون: ۱۳۷؛ و دین: ۱۳۸، ۱۴۰؛ و ضمیر ناخودآگاه جمعی: ۱۱۵، ۱۳۸، ۱۳۹؛ عرفان: ۱۴۰؛ و فروید: ۱۲۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹؛ و نیچه: ۹۲
- Jünger ارنست (۱۸۹۵-۱۹۷۲)، نویسنده آلمانی: ۳۴۰
- یهود، دین: ۱۲۴، ۱۲۹، ۲۵۲
- یهودستیزی Anti-Semitism: ۴۳، ۱۲۹
- یهودیان: ۴۶-۴۸، ۳۱۶
- پیراندلو: ۳۴۵، ۳۴۷
- Hans Castorp هانس کاستورپ شخصیت: — کوهستان جادو
- هایدگر، مارتین Heidegger (۱۸۸۹-۱۹۷۶)، فیلسوف آلمانی: ۳۵۷، ۳۵۲
- هایدلبرگ Heidelberg، آلمان: ۳۷-۳۹، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۰۹؛ دانشگاه: ۲۶۰، ۲۱۰
- Herr لوسین (۱۸۶۴-۱۹۲۶)، دانشور و سوسیالیست فرانسوی: ۴۹، ۳۱۰، ۳۰۳، ۵۰
- Heraclitus هراکلیتوس، فیلسوف نامدار یونانی پیش از سقراط (قرن ششم ق م): ۲۰۴، ۱۱۳
- Herder هردر، یوهان گوتفرد فون (۱۷۴۴-۱۸۰۳)، فیلسوف و ادیب آلمانی: ۲۰۷
- Hesse هرمان (۱۸۷۷-۱۹۶۲)، نویسنده آلمانی: پا ۱۵، ۱۶، ۴۲، ۲۹۹، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۳۷-۳۴۱، ۳۵۸؛ فروید و: ۴۳، ۳۳۸؛ و یونگ: ۱۴۱، ۳۳۸، ۳۳۹
- Hegel هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۷۷۰-۱۸۳۱)، فیلسوف آلمانی: ۵۸، ۵۹، ۶۷، ۷۴، ۸۹، ۱۱۵، ۱۶۳-۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۹، ۱۸۳، ۲۱۹، ۱۸۴
- هند: ۲۸۶، ۳۳۹
- Hinduism هندو، دین: ۳۳۹، ۲۸۶
- Hohenzollern هوئتسولرن، سلسله امپراطوران آلمان (۱۸۷۱-۱۹۱۸): ۳۷
- Horney کارن (۱۸۸۵-۱۹۵۲)، روانپزشک و روانکاو آمریکایی آلمانی الاصل: ۱۳۵
- Husserl ادموند (۱۸۵۹-۱۹۳۸)، فیلسوف آلمانی: ۳۵۲